André Burguière

LA ESCUELA DE LOS ANNALES

Una historia intelectual

PUV

open access

LA ESCUELA DE ANNALES

UNA HISTORIA INTELECTUAL

André Burguière

Traducción de
Tayra M. C. Lanuza Navarro

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Creative Commons

Título original: *L'école des Annales. Une histoire intellectuelle*
© Odile Jacob, septiembre, 2006
© De la presente edición: Publicacions de la Universitat de València, 2009
© De la traducción: Tayra M. C. Lanuza Navarro, 2009

Publicacions de la Universitat de València
http://puv.uv.es
publicacions@uv.es

Diseño de la maqueta: Inmaculada Mesa
Ilustración de la cubierta: © Nikolaos Gysis, Historia (1892)
© Fotografía
Diseño de la cubierta: Celso Hernández de la Figuera

ISBN: 978-84-370-7518-1
Depósito legal: V-4217-2009

Maquetación: Gràfics Serveis Editorials, Alzira
Impresión: Guada Impresores, S.L.

Para Évelyn.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 13
¿Nueva corriente o renovación de una tradición? 14
¿Una particularidad francesa? 19
El doble discurso del historiador 21

PRIMERA PARTE
Fundación

1. LOS PRIMEROS ANNALES. RETRATO DE UNA REVISTA. 27
Una revista no conformista 29
Abrir el pensamiento universitario 31
Pensamiento crítico y pedagogía 32
El espíritu de los años treinta 34
El presentismo de Annales 37
La inclinación por el presente 42
La experiencia de la guerra, laboratorio de estudio de las mentalidades 46
Crisis en la cultura europea 50

2. ACUERDOS Y DESACUERDOS. LOS ANNALES ENTRE DOS DIRECTORES 59
Una amistad tormentosa 59
La prueba de la Ocupación 66
Desacuerdo personal y acuerdo político 71
¿Discordancia psicológica o desacuerdo intelectual? 75

3. LA NOCIÓN DE MENTALIDADES: ¿UNA INVENCIÓN O UNA FILIACIÓN? 79
¿Acta de divorcio o reparto de herencia? 81
¿Dos concepciones de las mentalidades? 86
¿Ha existido la historia historicista? 91
Encontrar a Guizot 95
Fustel de Coulanges y el principio de singularidad 98
Realidades mentales duraderas 104

SEGUNDA PARTE
Recorrido

4. PENSAR JUNTOS. EL ESPÍRITU DE LAS INVESTIGACIONES 111
Henri Berr y la defensa de la ciencia 112
Intemporalidad de la razón o historia de las mentalidades 116
Llegar a un acuerdo sobre las palabras 119
El espíritu de equipo 123
Las investigaciones colectivas: un laboratorio al descubierto 124
El fabuloso destino de la investigación sobre los precios 128
Consentimiento y convenciones 135

5. EL MOMENTO LABROUSSE 141
¿Seguir a Simiand? 143
La crisis entre azar y necesidad 145
¿Marxista moderado o moderador de una generación marxista? 149
Entre Marx y Rostow 152
El matrimonio tardío y la autorregulación del Antiguo Régimen .. 155
El acontecimiento estructurador: Paul Bois y la noción de supervivencia ideológica 161
Una modernidad rural: la politización de la cultura campesina .. 165
¿Escapar del modelo labroussiano? 171

6. DE LA HISTORIA TOTAL A LA HISTORIA GLOBAL 177
Una teoría del Antiguo Régimen 183
¿La antropología contra la historia? 187
El estado de guerra 193
Las dos Francias 194
¿Olvidar a Braudel? 199
De la historia global a la microhistoria 202
Fronteras de la historicidad 206

TERCERA PARTE
Preguntas

7. HISTORIA DE LA MUERTE. ANTROPOLOGÍA DEL CUERPO Y CONCIENCIA DE UNO MISMO 211
Una visión humanista de la muerte 213

De la muerte a la mortalidad ... 215
De la historia demográfica a la historia total de la muerte ... 217
Cultura de la muerte y dominación social ... 221
Un desencuentro historiográfico ... 226
Michel Vovelle: dar un sentido a la historia ... 230
Un viaje al interior del universo mental ... 233
¿Una historia estructuralista? ... 236
Las ilusiones de la larga duración ... 237
El cambio como paráfrasis: la temporalidad antropológica ... 241
El sinsentido de la Historia ... 244

8. EL PASO DEL COMETA ... 249
Una conversión ... 251
Crítica de la modernidad ... 255
Michel Foucault historiador ... 258
Michel Foucault frente a los historiadores ... 261
Esas cosas oscuras ... 263
Una teoría de complot permanente ... 267
La biopolítica en cuestión ... 269

9. ¿HAY QUE ACABAR CON LAS MENTALIDADES? ... 277
La Revolución como representación ... 278
La noción de mentalidades cuestionada ... 281
Mirar el mundo con los ojos de los griegos ... 286
Afectos y conceptos ... 293
El imaginario ... 297

10. REGRESO A LO POLÍTICO ... 307
El visitante nocturno ... 308
El regreso a lo político ... 311
Sentido y poder ... 316

CONCLUSIÓN ... 319
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA ... 327
ÍNDICE ... 335

INTRODUCCIÓN

Junio de 1994. Durante una charla en la Universidad de Santiago de Compostela, una historiadora americana me comentó, con cierta agresividad, que le asombraba la manía de los historiadores de la escuela de *Annales* de citar, por cualquier nimiedad, a los padres fundadores de la revista, desaparecidos medio siglo atrás. Efectivamente, uno de mis colegas, miembro de la dirección de la revista, que intervenía en el coloquio, acababa de comenzar su exposición con una cita de Marc Bloch. Esta manía referencial le parecía aún más ridícula a nuestra historiadora que el hecho de que los responsables de *Annales* continúen reivindicando una nueva historia y pretendiendo ser los actores de la renovación del pensamiento histórico. Me pareció una crítica justa, puesto que yo mismo no me sentía exento de tal manía. ¿Se trata de una tendencia común en todas las corrientes intelectuales suscitadas en su origen por la ambición de transformar las maneras de pensar? Si es así, se habría instalado una tradición en la que se sacralizan los textos de los fundadores, como si estos hubieran respondido por adelantado a todas las preguntas que podrían hacerse sus discípulos. Citar a los fundadores sirve para reforzar la cohesión del grupo, pero también para legitimar evoluciones necesarias.

Sin embargo, la escuela de *Annales* no ha tenido el destino de muchas otras corrientes de pensamiento que se apoyaron en el carisma de un fundador y en la fidelidad a él proclamada por sus discípulos. *Annales* ha sobrevivido a sus dos fundadores, Lucien Febvre y Marc Bloch, a pesar de que los grupos creados a partir de la obra fundadora de un maestro raramente sobreviven sin conflictos tras la primera generación de discípulos. Y la escuela de *Annales* ha sobrevivido sin herejías ni exclusiones. Se puede decir que ha llegado a imponerse en el campo de los historiadores, si comparamos su amplia influencia actual con la audiencia todavía modesta de que disponía en vísperas de la Segunda Guerra Mundial la joven revista de cubiertas azules fundada en 1929.

¿NUEVA CORRIENTE O RENOVACIÓN DE UNA TRADICIÓN?

En esa particularidad podemos ver una prueba más de la solidez del concepto de la historia encarnado por la escuela de *Annales*. Pero es necesario preguntarse si la ausencia de desacuerdos teóricos no es señal simplemente de una ausencia de doctrina, o, mejor dicho, de una ausencia de auténtica novedad. Dos fenómenos sostienen esta hipótesis: nunca se ha cuestionado la presencia de *Annales* entre las renovaciones historiográficas recientes, y la relación de fuerzas entre el campo del historiador tradicional y el del historiador de *Annales* se ha estabilizado. La historia ha conocido muchas renovaciones metodológicas, temáticas e incluso conceptuales desde la aparición de *Annales*, como la microhistoria, la historia conceptual, los estudios de redes, etc. Pero entre esas nuevas corrientes, sólo se oponen realmente al espíritu de *Annales* las que defienden un regreso a la historia narrativa,[1] a los acontecimientos o, entre los adeptos al giro lingüístico, a la dimensión poética de la escritura de la historia. Es decir, se oponen solo las posturas criticadas por Marc Bloch y Lucien Febvre.

La recepción de las ideas de *Annales* por parte de los historiadores inspira preguntas análogas. Si comparamos la audiencia actual de la historia-ciencia tal como la proponían los fundadores de la revista, con el eco que pudieron encontrar sus ideas a finales de los años treinta, la progresión es impresionante. Esta progresión fue especialmente rápida en las décadas de 1960 y 1970, con la influencia de la penetración masiva, aunque tardía, del pensamiento marxista en Francia, y después, con su entrada en crisis. Durante las dos últimas décadas, en cambio, su proyección se ha estabilizado. Permanece entre los especialistas en historia antigua y los medievalistas, es decir, entre los historiadores de un pasado más alejado. Entre los historiadores de la época moderna tiene que enfrentarse al retorno de la historia biográfica, diplomática e institucional en su forma tradicional. Y es minoritaria entre los historiadores del siglo XX, bastante dados a privilegiar un acercamiento factual constituido por hechos políticos.

En lugar de encarnar el auge de una nueva concepción de la historia, ¿no es acaso el desarrollo de la escuela de *Annales* el resultado de un cambio de equilibrio entre dos maneras de concebir el conocimiento histórico que habían coexistido durante largo tiempo? La primera concepción busca una identificación psicológica o política con el pasado a través de

[1] Laurent Stone, «Retour au récit ou réflexion sur une nouvelle vieille histoire», *Le Débat*, 4, 1980, pp. 116-142.

la reconstrucción precisa de lo ocurrido. El pasado es, para ésta, *magister vitae*, un precedente que imitar o que evitar. Esta concepción vive hoy en día un nuevo impulso con la atención que se presta a los efectos y las exigencias de la memoria. La otra manera de aprehender la operación histórica considera el pasado como un campo de observación para el conocimiento de los caracteres generales del hombre y de las sociedades, al mismo nivel que la diversidad geográfica de culturas y sociedades, pero añadiendo una dimensión: nuestra relación genealógica con el pasado.

El hilo conductor de esta visión filosófica del pasado permite trazar un vínculo de continuidad epistémica entre los defensores de la *historia perfecta* del siglo XVI, como Henri La Popelinière, Étienne Pasquier, Loys Le Roy, etc.,[2] la obra histórica de Montesquieu, Voltaire o Gibbon en el siglo XVIII y la de Guizot, Tocqueville o von Humbolt en la primera mitad del XIX. Todos estos historiadores se dedicaron a despejar las constantes y el significado global del movimiento de la historia. Este tratamiento del pasado se vio reforzado a partir de mediados del siglo XIX, con Renan y Taine, por una ambición científica influida por el ascendiente de las ciencias experimentales, así como por la emergencia de nuevas disciplinas centradas en el estudio de las conductas humanas, como la antropología, la psicología o la sociología, que tomaron prestado el mismo modelo.

A menudo coexisten en los mismos historiadores las dos concepciones del conocimiento histórico. Esas corrientes se han alimentado desde el siglo XVIII de los aportes de la erudición, y han recurrido a los mismos métodos, los de la historia erudita, basados en la recolección y crítica de las fuentes. La corriente surgida de la generación liberal de la década de 1820, que estableció con Augustin Thierry, Guizot, Michelet, Quinet y demás, el modelo de historia nacional, ilustra perfectamente la interpenetración de las dos visiones de la historia. Su concepción de los orígenes de la nación y del discurso de la historia nacional comporta una reflexión

[2] Henri La Popelinière fue quien habló de *historia nueva* o de *historia perfecta* para calificar el objetivo de la corriente humanística a la que pertenecía, ansioso por construir una historia científica que conjugara las virtudes de la erudición y de la reflexión histórica. Junto con otros humanistas y juristas de la segunda mitad del siglo XVI, como François Hotman, Étienne Pasquier, Loys Le Roy, Jean Bodin, Jean du Tillet, etc., desarrolló una visión nacionalista de Francia. No eran las gestas militares de sus reyes lo que podía explicar la historia de Francia, sino la herencia de sus orígenes celtas, cuyas huellas se encontraban en las costumbres campesinas: el derecho consuetudinario (que estos historiadores oponían al derecho romano de origen extranjero), los dialectos, los cuentos y las canciones. Entre los estudios historiográficos consagrados a esta corriente, destacaremos a George Huppert, *L'idée d'histoire parfaite*, París, Flammarion, 1973, traducido del [americano] (Edición original: *The Idea of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1970).

simultánea sobre la misión de Francia y sobre las contradicciones de la sociedad francesa.[3]

¿Por qué dos tendencias que se interrelacionaban acabaron oponiéndose en el siglo xx por la cuestión de la aptitud de la historia para producir un saber científico? La corriente positivista de la que Charles Seignobos se consideraba representante se preocupaba sobre todo del establecimiento de hechos. A los ataques de los sociólogos durkheimianos, oponía las virtudes científicas del método histórico de la crítica de fuentes.[4] ¿Domi-

[3] Ver Marcel Gauchet, «Les lettres sur l'histoire de France d'Augustin Thierry», en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, París, Gallimard, 1986, tomo II, *La Nation*, vol. 1, pp. 147-316. (No existe traducción al castellano de la obra dirigida por Pierre Nora, pero hay una reciente traducción de sus aportaciones en el conjunto de volúmenes que la componen: *Pierre Nora en Les lieux de mémoire, prólogo de José Rilla, traducido del francés por Laura Masello*, Montevideo, Ediciones Trilce, 2008).

[4] La polémica de principios del siglo xx sobre la cientificidad de la historia fue provocada por las reacciones muy críticas de varios sociólogos durkheimianos al libro de Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques* (París, Hachette, 1898. Existe traducción al castellano: *Introducción a los estudios históricos*, Madrid, Daniel Jorro, 1913); en particular la de François Simiand, aparecida en *La Revue de métaphysique et de morale* en 1898. Charles Seignobos respondía a las críticas en su ensayo *Le métode historique appliquée aux sciences sociales* de 1901 (existe traducción al castellano: *El método histórico aplicado a las ciencias sociales*, Madrid, Daniel Jorro, 1923), en el que rechazaba para la sociología el estatus de ciencia social, que sólo concedía a la economía, la demografía y la estadística. Émile Durkheim hizo una dura reseña de la obra en *L'Année sociologique*, en 1902. En su artículo «Méthode historique et science sociale», *Revue de synthèse historique*, 1903, François Simiand retomaba y ampliaba sus críticas contra las concepciones de Charles Seignobos, que oponía a las del historiador Paul Lacombe, autor de *L'Histoire considérée comme science* (1894) (existe traducción al castellano: *La historia considerada como ciencia*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1948). Este artículo, que suscitó por sí mismo un gran debate, apareció como manifestación de la voluntad del grupo durkheimiano de deslegitimar la hegemonía universal de la historia historicista.

Esta polémica, a la que Marc Bloch y Lucien Febvre atribuyeron un papel importante en la formación de su propia concepción de la historia, fue objeto de numerosos trabajos a partir de la década de 1970. Destacaremos en particular:

– William R. Keylor, *Academy and Community. The Foundation of the French Historical Profession*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

– Victor Karady, «Durkheim, les sciences sociales et l'université: bilan d'un demi-échec», *Revue française de sociologie*, abril-junio de 1976, pp. 261-311.

– André Burguière, «Histoire d'un histoire: la naissance des *Annales*», *Annales ESC*, 6, 1979, pp. 1347-1359.

– Jacques Revel, «Histoire et sciences sociales; le paradigme des Annales», *Annales ESC*, 6, 1979, pp. 1360-1376.

– Madeleine Rebérioux, «Le débat de 1903: historiens et sociologues», *en* Charles-Olivier Carbonell y Georges Livet (dir.), *Au berceau des* Annales. *Le milieu strasbourgeois. L'histoire de France au début du XX^e siècle*, Toulouse, Presses de l'IEP, 1983.

– Marina Cedronio, «Présentation» de François Simiand, *Méthode historique et sciences sociales* (selección de textos), París, Éditions des archives contemporaines, 1987, pp. 3-37.

– Christophe Prochasson, «Histoire et sociologie: Henri Berr et les durkheimiens

naba esta corriente el mundo de los historiadores tanto como pretendía Lucien Febvre?[5] Esto habría ocurrido en todo caso en los años veinte, no por imperialismo intelectual, sino más bien porque ya no se cuestionaba a los historiadores que concebían sus investigaciones en función de los programas de enseñanza, en lugar de hacer que las revisiones y los descubrimientos de la investigación pasaran a la enseñanza.

Al titular la nueva revista *Annales d'histoire économique et sociale*, los directores subrayaban su intención de hacer hincapié en las estructuras profundas y en los fenómenos recurrentes. La regularidad de esas estructuras y fenómenos y su naturaleza mesurable hacían que su estudio encajara en las exigencias del razonamiento científico que François Simiand había designado como arca de la alianza de las ciencias sociales al inicio del siglo XX. Pero cuando invocan el *espíritu de Annales* y tratan de explicar lo que entienden por él, Marc Bloch y Lucien Febvre mencionan el estudio de las mentalidades.

¿Qué hace de contrabando dentro del proyecto intelectual de la nueva revista esa noción no declarada en el título? El importante lugar que le conceden los directores cuando precisan su concepción de la historia, al reaccionar contra lo que se publica, difícilmente puede constituir el complemento anímico de un programa consagrado, en lo esencial, a las áridas tierras de los hechos económicos y sociales. El estudio de las mentalidades raramente es el tema principal de los artículos publicados en *Annales*, pero siempre está presente en su modelo de interpretación. Ya se trate de explicar las fluctuaciones monetarias y el papel del patrón oro, la difusión de una innovación técnica o incluso la penetración del nazismo en un valle alpino,[6] la noción de las mentalidades tiene un papel central en la construcción de la explicación.

Mi hipótesis es la siguiente: Marc Bloch y Lucien Febvre comprendieron que adoptando las exigencias científicas necesarias para evitar los reproches de los durkheimianos a los historiadores (tales como el estudio de las estructuras económicas y sociales o la constitución de series para identificar las regularidades), la historia ganaba en rigor pero perdía su razón de ser. Durkheim ya lo había indicado así en relación con el análisis

(1900-1914)», en Agnés Biard, Dominique Bourel y Éric Brian (dirs.), *Henri Berr et la culture du XX^e siècle*, París, Albin Michel, 1997.

[5] Laurent Mucchielli, «Aux origines de la Nouvelle Histoire», *Revue de synthèse*, 1, 1995, pp. 55-98.

[6] Émile Gutman, «Le problème international de l'or», *Annales HES*, 3, 1923, p. 359; Jean Houdaille, «Les controverses relatives au rôle de l'or dans la crise mondiale», *Annales HES*, 1932; Marc Bloch, «Avènement et conquête du moulin à eau», *Annales HES*, 1935, p. 538; Lucie Varga, «Dans une vallée de Vorarlberg d'avant-hier à aujourd-hui», *Annales HES*, vol. 8, 1936, pp. 1-20.

comparado, que permite escapar a la insuficiencia de un caso único, o del acontecimiento que sólo ocurre una vez. «A partir del momento en que la historia se pone a comparar, escribió, se vuelve indistinguible de la sociología».[7] Si la historia se ponía como objetivo el estudio del funcionamiento de las sociedades para entrar en el grupo de las ciencias sociales, no aportaba nada que las otras disciplinas no pudieran producir.

La historia no es la ciencia de las sociedades como afirmaba Fustel de Coulanges. En principio, Marc Bloch lo recordaba a menudo, es «la ciencia de un cambio». El historiador debe esa vocación particular a la exploración del pasado que le permite ver procesos realizados o desarrollados durante largo tiempo. El pasado le ofrece así un observatorio privilegiado para analizar la evolución de las sociedades. Pero para sacar provecho de ello, el historiador debe abordar el pasado con un sentido de separación, de distancia respecto al presente. Para eso puede servir la historia de las mentalidades. Situando su observatorio «dentro de la conciencia de los hombres que viven en sociedad», como escribió Lucien Febvre,[8] el historiador intenta descubrir el desarrollo de la vida (la metáfora vitalista es frecuente entre los historiadores de *Annales*), pero también devolver a la época que estudia su cohesión de conjunto, su singularidad.

La posibilidad que permite la historia de las mentalidades de analizar una sociedad desde el interior no se apoya en el sentimiento de humanidad en común con los hombres de otros tiempos que, en Dilthey, por ejemplo, es la base del principio de comprensión.[9] La historia, desde el punto de vista de las mentalidades, es un trabajo metódico de descifrado, no una hermenéutica de unidad de la experiencia humana. Es también una operación de totalización para restituir la coherencia interna, la unidad psicológica de una época. El estudio de las mentalidades, seguro de su doble función, colonizó progresivamente la problemática del cambio. Dentro del desarrollo de la escuela de *Annales*, se encuentra este recorrido de la historia de las mentalidades desde los años treinta hasta el giro antropológico de las décadas de 1970 y 1980, que me propongo seguir aquí. Me ha parecido que la mejor manera de reconstruir este itinerario

[7] Émile Durkheim, «Preface», *L'Année sociologique*, 1, 1896-1897.

[8] Lucien Febvre, *Projet d'enseignement au Collège de France*, Archives du Collège de France, 1928, citado por Georges Duby en su prefacio a Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, París, Armand Colin, 1974 (reedición). Existe traducción al castellano de la obra original, con el título de *Introducción a la historia* (1.ª ed. 1952, 17.ª reimp., FCE, 1992; así como de la edición crítica de esta obra preparada por Étienne Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, FCE-INAH, 1998, reimp. 2001).

[9] Wilhelm Dilthey, *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, París, Éditions du Cerf, 1988 (traducido del alemán y presentado por Sylvie Mesure), pp. 112-136.

conceptual era observar desde el exterior su esfuerzo para pensar la articulación del mundo biológico y del mundo social.

¿UNA PARTICULARIDAD FRANCESA?

Se me puede reprochar que haya limitado mi reflexión esencialmente al caso de los historiadores franceses. Este defecto es aún menos disculpable teniendo en cuenta que los fundadores de *Annales* denunciaron el galocentrismo de los historiadores franceses y trataron de constituir alrededor de sus ideas una red internacional. Esta elección se ha debido a una mayor familiaridad con los trabajos franceses. Pero hay también otras razones. En un momento en que hay asociaciones y actividades científicas internacionales, en que la circulación de investigadores y la demanda de expertos parece mundializar la investigación histórica de la misma manera que las ciencias experimentales o las ciencias exactas, es problemático constatar que es precisamente en el marco nacional donde continúa desarrollándose lo esencial del debate histórico.

El aislamiento nacional se traduce en una cierta sordera ante los objetivos históricos teóricos que movilizan a los historiadores de los países vecinos, incluso cuando los conocemos personalmente. Cuando se estableció, en los años sesenta, una clasificación de categorías socioprofesionales en el INSEE (Institut National de la Statistique et des Études Économiques) para el tratamiento estadístico de las fuentes seriales anteriores a la Revolución, hubo un debate entre los historiadores franceses. El debate, provocado por la cuestión de si la clasificación del INSEE era o no pertinente, se desarrolló, en relación con ello, acerca de la naturaleza de la sociedad del Antiguo Régimen como sociedad de órdenes o sociedad de clases. A pesar de que el mismo debate fue abordado varias veces en congresos internacionales, no se retomó ni comprendió apenas fuera de Francia. Podríamos decir lo mismo del debate que se dio entre los historiadores alemanes a propósito del concepto de *Alltagsgeschichte*.

Las razones de la separación nacional de la reflexión historiográfica son ciertamente menos intelectuales que sociológicas. Los debates teóricos entre historiadores son terreno privilegiado de enfrentamientos entre redes y grupos de influencia y, por lo tanto, de los objetivos de poder en el seno de la estructura universitaria. Reflejan también el lugar de la historia en cada país, dentro de la estructura de las disciplinas que se enseñan en la universidad (humanidades o ciencias sociales) así como el lugar que se reconoce a los historiadores universitarios en la vida cultural y política.

El aislamiento solo es aparente. La preocupación por la coherencia me incita a seguir la trayectoria de la historia de las mentalidades y de lo que podemos llamar, esencialmente, el giro antropológico de los trabajos de los historiadores franceses. Pero encontraremos evoluciones análogas en otros lugares. El mencionado debate alemán sobre la *Alltagsgeschichte* cuestionó enseguida la historia social que, en la Alemania de la década de 1970, se apoyaba en el análisis cuantitativo y en el marxismo. Lo hizo en términos que recordaban la superación del modelo socioeconómico de Ernest Labrousse por parte de sus discípulos. Para entrar en la lógica de una sociedad y comprender sus contradicciones, los historiadores alemanes quisieron promover una historia vista desde abajo. No eligieron como observatorio las estructuras o los equilibrios de unión, sino la experiencia cotidiana de los individuos, es decir, la subjetividad de los actores sociales. En Alemania, como en Francia, las contribuciones del análisis demográfico y del estudio de las estructuras familiares fueron el caballo de Troya que permitió el regreso del punto de vista y el giro antropológico.[10]

La *microstoria* lanzada por los historiadores italianos reunidos en torno a la revista *Quaderni storici* y próxima a la escuela de *Annales* puede parecer, por su éxito internacional, contraria a la idea de un aislamiento nacional de los objetivos y los desarrollos historiográficos. Pero dentro del contexto italiano, confirmó la ruptura con la tradición de una historia centrada en el problema de la construcción del Estado, extendida incluso entre los historiadores marxistas. Permitió igualmente al grupo de *Quaderni Storici* emanciparse de la escuela de *Annales*, a la que habían seguido con entusiasmo de conversos, en un momento en el que estaba dominada por las restricciones cuantitativas de la historia socioeconómica labroussiana.[11] En muchos aspectos, la *microstoria* reprodujo la emancipación intelectual de los discípulos franceses de Labrousse, la que les puso en el camino de la antropología histórica.

[10] Ver Adolf Lütke (ed.), *Histoire du quotidien*, París, Éditions de la MSH, 1994 (traducido del alemán), así como Hans Medick, «Missionaires en canot. Les modes de conaissance ethnologique. Un défi à l'histoire sociale», *Genèses*, 1, 1990.

[11] Ver Carlo Ginzburg y Carlo Poni, «Il nome e il come: mercato storiografico e scambio diseguale», *Quaderni storici*, 40, 1979, que expone en un lenguaje leninista o incluso luxemburguista el estado de dependencia metodológica en relación con la historia social inglesa o francesa (la de *Annales*) de los historiadores italianos que quisieron evadirse del dogma de Croce.

Ver también Jacques Revel para la explicación de las raíces historiográficas de la *microstoria*, «L'histoire au ras de sol», que introducía la obra de Giovanni Levi, *Le pouvoir au village, histoire d'un exorciste dnas le Piémont du xvii^e siècle*, París, Gallimard, 1985 (traducido del italiano. Edición original: *L'eredita immateriale: Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento*, Turín, Giulio Einaudi, 1985. Existe traducción al castellano: *La herencia inmaterial de un exorcista piamontés del siglo xvii*, Madrid, Nerea, 1990).

El caso inglés es más complejo. El eje teórico en torno al cual la historia social volvió a mostrar su problemática no fue la escuela de *Annales*, con la cual los historiadores ingleses no tuvieron más que relaciones de buenos vecinos, sino el marxismo del grupo de la revista *Past and Present*. Dejando de lado el estudio de las estructuras de poder dentro del análisis de las luchas de clase que tejían el movimiento de la historia, por el estudio de la construcción de una cultura de clase, el marxismo revisado que inspiró la obra de Edward P. Thompson o la de Eric Hobsbawn hizo que el incentivo de la transformación fuera la conquista de una identidad cultural por parte de las clases populares.[12] Podemos extender el análisis a otros casos nacionales. Encontraremos en su desarrollo historiográfico, con una cronología más o menos desfasada, un desplazamiento teórico análogo al giro antropológico que me propongo analizar para el caso de los historiadores franceses. No se trata de una simple moda que afectara solo a las corrientes que se habían vuelto hacia la historia social y a los historiadores habituados a dialogar con las ciencias sociales, sino más bien de una evolución profunda del pensamiento histórico.

El doble discurso del historiador

Tengo intención de analizar este movimiento tal como se constituyó él mismo; como una meditación en voz alta en la que cada historiador tomó su turno y la palabra en un momento determinado para hacer avanzar el debate. Es en esto en lo que mi proyecto difiere de muchos trabajos consagrados a la escuela de *Annales*. Que nadie espere encontrar en este libro ni una historia de acontecimientos, ni una sociología histórica de la escuela de *Annales*, ni una reflexión epistemológica sobre los fundamentos del conocimiento histórico que utilice como trampolín las concepciones de los *Annales*. Cada una de esas aproximaciones ha dado lugar a abundante literatura. En ocasiones, yo mismo he participado en ello. En mi opinión, cada una de ellas tenía el inconveniente de disolver la particularidad del debate histórico al intentar aclararlo a partir de objetivos externos a él.

La operación histórica se sitúa, esencialmente, en problematizar el pasado, si entendemos esto como el gesto de volverse hacia el pasado

[12] La revista *Social History* se hizo eco en 1993 y 1994 de un debate muy animado en el seno de la comunidad de especialistas ingleses de historia social, suscitado por el libro de Gareth Stedman Jones, *Languages of Class. Studies in English Working Class History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Este debate, que consagraba la adhesión de una parte de la escuela histórica británica al *giro lingüístico*, implicó el enfrentamiento de varias tendencias del marxismo académico inglés.

para explicar nuestro presente. Un trabajo de cuestionamiento que se lleva a cabo a dos niveles, con el mismo interés por trabajar en el marco de una reflexión colectiva. A un primer nivel, se trata de una interrogación cualificada que se aplica a un período o a un dominio concreto. Es a este nivel donde se sitúa, normalmente, el debate historiográfico. Pero una interrogación latente y global, que podríamos asimilar a una metahistoria, subyace bajo la pregunta planteada. Se trata de buscar en el pasado bien la explicación de una identidad y de una pertenencia (a una nación, a una etnia, a un Estado, una región, una familia, una clase, etc.), bien la explicación de la naturaleza del hombre o de las sociedades.

Aquellos que se unieron, explícitamente o no, a la corriente de *Annales* aceptaron las reglas y las prácticas instituidas por la historia erudita. Pero las rebasaron con el recurso a la comparación y a la interdisciplinariedad, para desembocar en una reflexión más general acerca del devenir de las sociedades. Esta dualidad define el espíritu de *Annales*. Ella guiará mi reflexión: por un lado, el historiador se esfuerza por enriquecer y complicar la explicación de los rasgos evolutivos propios de su campo de investigación. Por otro, pretende contribuir, a partir de esa explicación, a una reflexión más amplia sobre el devenir de las sociedades y sobre la renovación de las costumbres, que queda disimulada por la noción de naturaleza humana.

Ignorando la contribución de esos trabajos históricos al conocimiento del ámbito y del período al que se aplican, nos arriesgamos a no retener más que proposiciones generales, que tendrán la abstracción de una argumentación filosófica sin la sustancia y la tensión discursiva de esta. Esto es lo que limita el interés de muchos ensayos que quisieron circunscribir el paradigma de *Annales*, aclarar sus relaciones con el marxismo, el estructuralismo, etc. Estos sistemas son tan incapaces de medir la contribución intelectual de la escuela de *Annales* como un estudio del arte de la tragedia en Corneille o Racine que no se basara más que en los prefacios de sus tragedias. En el historiador, al igual que en el dramaturgo, la ejecución cuenta más que el proyecto.

Ya se trate de un simple artículo o de una voluminosa tesis, el alcance general de una investigación se puede resumir en unas pocas frases. Su contenido más rico se debe al análisis de un proceso histórico particular. El alcance general de una investigación adquiere todo su sentido en relación con los trabajos que han abordado previamente el período o la cuestión considerada con una problemática similar. Aún más que el saber especializado proporcionado por la erudición, siempre puesto en jaque por nuevas investigaciones, la contribución de esas investigaciones a una visión de conjunto sobre el desarrollo de las sociedades no adquiere

sentido más que en su manera de encadenarse la una a la otra, del modo en que uno se introduce en una conversación que nunca acabará.

Lo que a mí me gustaría comprender es la coherencia retrospectiva y el contenido conceptual de esa conversación, siguiendo la evolución de un libro o de un artículo a otro y de un historiador a otro. Los trabajos cuentan aquí más que los historiadores; y más que los estudios en sí mismos, por su valor intrínseco, cuenta lo que hay en ellos que permita seguir el hilo de esa conversación ininterrumpida entre historiadores. Si ocurre que me entretengo en la carrera de un historiador, será para comprender el papel que desempeñó en el segmento del recorrido de *Annales* cuya trama intento reconstruir.

No ignoro el riesgo de subjetividad y de internalismo que puede llevar a recelar del proyecto de analizar una corriente de pensamiento a la cual uno se sabe y se siente profundamente ligado. Pertenezco a la dirección actual de la revista *Annales* que trata de continuar desempeñando, en el campo de la historia y de las ciencias sociales, el papel incitador que le asignaron sus fundadores. No creo que esa pertenencia me cualifique ni me descalifique más que a cualquier otro para trazar la historia de un movimiento intelectual que pertenece a todos aquellos que quieren interesarse en él; a condición de saber tener perspectiva y de respetar ciertos procedimientos de objetivación. Por eso prefiero dejar de lado mis propios trabajos.

No creo en las virtudes de la egohistoria. Si sintiese la necesidad de hablar de mí, elegiría la autobiografía. La razón de esta retirada es, pues, metodológica. Pero también es, en parte, biográfica. Pertenezco a una generación que descubrió el oficio de historiador en los años sesenta, en el momento en que comenzaban a aparecer, cerrando filas, las investigaciones de los historiadores formados inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. Como los clérigos de la Edad Media que tenían la impresión, leyendo a los autores antiguos, de ser enanos subidos a hombros de gigantes, no intento disimular el apego y la admiración que continúan inspirándome esos antecesores, a cuya sombra aprendí a amar la historia. A ellos, en primer lugar, les he querido dar la palabra.

No fueron los inventores de una nueva forma de historia si consideramos que pertenecen a la segunda o tercera generación de *Annales* (estas clasificaciones son inciertas y a menudo carentes de significado). Pero la audacia y la energía con que aplicaron las propuestas de los fundadores de la revista transformaron completamente el paisaje de la historia en Francia. Lo que los diferencia, más que la audacia metodológica o conceptual de sus trabajos, es el impulso con que transformaron el razonamiento histórico para comprender el mundo social. El mundo social

es íntegramente comprensible, aun más que gracias a esa transformación, gracias a la convicción heredada de la Ilustración y presente en cada giro de su pensamiento.

No todas las generaciones intelectuales tienen el mismo valor. No porque el talento y la inteligencia en la historia de una sociedad estén sujetos a eclipses, sino porque necesitan una coyuntura particular para interactuar y tener un efecto de arrastre en la totalidad de un área intelectual. El clima de optimismo social, el que llamamos «el espíritu de la Liberación», que después de la Segunda Guerra Mundial se disimulaba bajo el dogmatismo y a veces el pesimismo que ostentaban los compromisos ideológicos, y la efervescencia teórica que conocieron entonces las ciencias humanas, permitieron la eclosión de esta generación de historiadores sin parangón, la más brillante sin duda desde la proliferación de las décadas de 1820 y 1860.

Este libro no ha sido dictado por la añoranza o la nostalgia. No he intentado analizar y comprender todo un recorrido intelectual. No he querido redactar el panegírico o la oración fúnebre de una generación. Las nuevas tendencias que se afirman tras dos décadas no me parece que contengan la misma audacia de pensamiento ni la misma curiosidad que aquellas. Pero el paradigma que promovió la «historia-ciencia» y las ciencias sociales tras la década de 1920 no ha sido reemplazado. Solo requiere renacer.

Esta *historia intelectual* no pretende ofrecer ni un balance historiográfico ni un inventario completo de la escuela de *Annales*, sino simplemente un análisis de la evolución de la reflexión sobre el cambio, en el seno de esa escuela histórica, desde los años veinte, en que Marc Bloch y Lucien Febvre fundaron su nueva revista, hasta principios de los años ochenta. Que nadie espere encontrar en este libro, que no habla más que de los trabajos de los historiadores, una galería de retratos, y aún menos un cuadro de honor de la escuela de *Annales* o un florilegio de mis preferencias. La comodidad, y no la amistad o las preferencias. Muchos historiadores importantes de lo que llamamos la escuela de *Annales* están ausentes en este libro y a ellos es a quienes me siento más cercano, puesto que fueron los que más me marcaron. Toda selección implica una parte arbitraria. Lo que se ha impuesto aquí no corresponde ni a un palmarés personal ni a una red de amigos. Entre las obras que se hallan en el itinerario historiográfico que he decidido seguir, he mantenido aquellas que me han permitido construir la continuidad y la coherencia de una cadena argumental.[13]

[13] Quiero agradecer a Gérard Jorland su lectura experta y sus inestimables observaciones.

PRIMERA PARTE:
FUNDACIÓN

CAPÍTULO PRIMERO
LOS PRIMEROS *ANNALES*. RETRATO DE UNA REVISTA

Hay que saber imitar para llegar a ser uno mismo. Marc Bloch y Lucien Febvre reivindicaban, desde los primeros números de su revista, un *espíritu de los Annales* sin decir nunca en qué consistía, como si se tratara de una corriente de pensamiento ya conocida y bien establecida. Se encuentra el mismo proceso autorreferencial en los primeros números de *L'Année sociologique*, la revista de Émile Durkheim que nuestros dos historiadores admiraron y de la que extrajeron más de un rasgo editorial. Al inventar una tradición, los durkheimianos deseaban aparecer como una corriente científica legítima, aunque la universidad los dejase de lado.[1] Su espíritu de grupo, o de secta, como afirmaban sus adversarios, provenía también de la originalidad de un pensamiento sociológico que expusieron en numerosos textos teóricos.

Marc Bloch y Lucien Febvre no reivindicaban ninguna teoría nueva que les perteneciera. Defendían una concepción de la historia conforme con las exigencias científicas de las ciencias sociales ya presente en otros países, pero que tenía problemas, según ellos, para ser aceptada en Francia. Ellos no fueron rechazados por la universidad. Ambos eran profesores en la

[1] Sobre el espíritu de secta dentro de las ciencias sociales al inicio del siglo xx ver Terry N. Clark, *Prophets and Patrons. The French University and the Emergence of the Social Sciences*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1973.

Sobre la estrategia universitaria de los durkheimianos, ver Philippe Besnard, «La formation de l'equipe de l'Année sociologique», *Revue française de sociologie*, vol. 20, n.º 1, 1979, ídem (ed.), *The Sociological Domaine. The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge-París, Cambridge University Press-MSH, 1983; Victor Karady, «Durkheim, les sciences sociales et l'Université: bilan d'un demi-échec», *Revue française de sociologie*, *op. cit.*

Un punto de vista más matizado acerca del espíritu de grupo de los durkheimianos y el papel carismático de Durkheim lo desarrolló Laurent Mucchielli, *La Découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, París, La Découverte, 1998. Ver el capítulo 6 de este mismo volumen.

Universidad de Estrasburgo desde la devolución de esta a Francia, por lo que ocupaban una posición privilegiada. Imitando la fórmula de *L'Année sociologique*, trataban de provocar entre los historiadores una sacudida y un debate análogos a los que los durkheimianos habían suscitado con sus críticas. Pero en esta ocasión la crítica era interna.

Puede que la fundación de *Annales* dependiera de una novedad parcialmente ilusoria, pero no de una empresa de ilusionistas. No podemos infravalorar la originalidad de estilo y de contenido de la nueva revista de cubiertas azules y el impacto que tuvo desde los primeros años en el medio de las ciencias sociales. Este impacto no se mide por sus resultados de ventas y de suscripciones. Su originalidad, cuyos rasgos principales quiero destacar, se debía al clima de inquietud intelectual que los directores supieron introducir en el mundo de las ciencias humanas con su estilo editorial voluntarista y polémico, y también a la dinámica de investigación que su revista incentivaba. La voluntad de comprender el movimiento de las sociedades que ellos demandaban ya había inspirado a los historiadores a lo largo de todo el siglo XIX. Aunque parezca que esa voluntad marcaba el paso en Francia desde principios del siglo XX, también permanecía viva en muchos otros países. Así pues, Marc Bloch y Lucien Febvre no inventaron la concepción de la historia que intentaban popularizar, pero la actualizaron y repensaron con una frescura nueva.

Marc Bloch y Lucien Febvre renovaron la historia a través de una crítica de las prácticas de investigación que condujo a los historiadores a explicitar sus métodos y también su problemática. La prolongaron a través de una reflexión del papel del historiador y de la ciencia en el mundo moderno. Sus concepciones no proceden únicamente de su formación intelectual y de los debates epistemológicos que hicieron que se convirtieran, al inicio del siglo XX, a las exigencias de una historia científica. También fueron resultado de enfrentamientos más recientes que transformaron sus vidas e hicieron tambalearse sus convicciones: la experiencia de la Primera Guerra Mundial, que transformó su percepción de las actitudes colectivas y su visión de la historia del mundo, así como el clima de cambios interdisciplinares que habían encontrado en la Universidad de Estrasburgo, recién refundada.

Estas crisis tiñeron la vida intelectual francesa, al acabar la Primera Guerra Mundial, de un desencantado escepticismo y de un gusto excesivo por el pasado, a los que Marc Bloch y Lucien Febvre se negaron a ceder. Su empatía hacia las formas de la modernidad, que los distinguía de las corrientes dominantes del mundo literario y filosófico, su esfuerzo por contribuir a la comprensión de los cambios que se estaban produciendo

en aquel momento a partir de las transformaciones del pasado, fueron, en el contexto de la época, aspectos originales de los *Annales d'histoire économique et sociale*.

UNA REVISTA NO CONFORMISTA

Hoy en día nos cuesta imaginarnos la revista con los rasgos que le dieron sus fundadores, ya que estamos más familiarizados con la fisonomía que tomó después de la Segunda Guerra Mundial, y que ha conservado desde entonces a lo largo de sus cambios de presentación. Ahora bien, la revista *Annales ESC* tiene un aspecto más universitario y más cercano al de otras grandes revistas de historia que los *Annales d'histoire économique et sociale* de los años treinta. Esta es, en parte, la razón de su éxito. Los *Annales* adquirieron una audiencia cada vez más amplia entre las nuevas generaciones universitarias gracias al clima intelectual de la Liberación, favorable al espíritu de las ciencias sociales y del marxismo. La trágica desaparición de Marc Bloch añadió un aura de heroísmo de la que se benefició la posición de la revista. Este éxito se encarnó en una institución: la VI sección de la *École pratique des hautes études*, de la que Lucien Febvre fue el primer director. *Annales*, dirigida por Lucien Febvre, se convirtió en una revista más clásicamente histórica.

El aspecto peculiar de los primeros *Annales* se debió a la *Revue de Synthèse historique* y a *L'Année sociologique*, que habían representado, a principios de siglo, el esfuerzo de la reflexión epistemológica y del diálogo en el seno de las ciencias humanas. Marc Bloch y Lucien Febvre se apropiaron de su herencia. De la revista de Henri Berr extrajeron la idea de las investigaciones colectivas como traducción experimental del proyecto científico e interdisciplinar que pretendían promover. De la revista de los durkheimianos tomaron la función estratégica de las reseñas de obras, que les daban la ocasión de desarrollar sus propias concepciones comparándolas con lo que se publicaba. Lejos de considerar ese trabajo como una tarea bibliográfica que se confía a la buena voluntad de algunos colaboradores, los directores de *Annales* asumieron ellos mismos una gran parte de él.

En esta considerable labor de recensión de los dos directores es donde hay que buscar la exposición más profunda de su pensamiento, mucho más que en los ensayos en los que querían sintetizar su concepción de la historia. Los criterios de cientificidad a los que apelaban eran cono-

cidos desde la polémica de principios de siglo entre François Simiand y Charles Seignobos.[2] Pero, aunque François Simiand hizo de ellos un muro epistemológico que cortaba a los historiadores el acceso a la ciencia, los fundadores de *Annales* vieron en ellos la enumeración de las carencias que la historia debía superar para unirse a las ciencias sociales. Sus recensiones, que van desde la nota de algunas líneas hasta la nota crítica en forma de artículo, varían en extensión según lo que el estudio considerado aportase a la compresión del nuevo espíritu científico. Esta flexibilidad en la redacción la dictaba la misión pedagógica que asignaban a la revista. De ahí la investigación de tono directo e incisivo, desembarazada de florituras. Cada uno con su temperamento, más impulsivo y batallador el de Lucien Febvre, más argumentativo y penetrante el de Marc Bloch, abandonaron los cumplidos y la hipocresía universitarios para ir a lo esencial: subrayar la novedad y la calidad del análisis o, al contrario, deplorar la insuficiencia de la conceptualización.

Nada sería más falso que asimilar el antipositivismo de Marc Bloch y de Lucien Febvre a un desprecio por la erudición y por el recurso a los archivos. Aunque criticaban las investigaciones sin perspectiva que consideraban la erudición como un fin en sí mismo, permanecieron vinculados a las bases empíricas del trabajo del historiador y difícilmente concebían una investigación innovadora que no se apoyara en la explotación o la «invención» de documentación inédita. De acuerdo con ese espíritu prestaron una atención particular al problema de las fuentes en la presentación y estructura de las investigaciones: así, Marc Bloch llamó la atención sobre las fuentes catastrales y sus antecedentes del Antiguo Régimen, o sobre los recursos de la fotografía aérea en relación con la investigación sobre los propietarios de pequeñas parcelas.[3]

Se trataba de situarse dentro de lo habitual en la práctica académica y simultáneamente subvertir la religión de análisis literal del documento escrito depositado en los fondos de los archivos «inventando» nuevos tipos de fuentes. Sin embargo, en su opinión no eran las fuentes las que renovaban el punto de vista del historiador, sino las preguntas que este les hace. Todo su esfuerzo editorial se dirigió hacia esta problemática. Los artículos son bastante cortos, poco cargados de notas a pie de página y plantean, incluso cuando presentan una investigación de primera mano, un problema de orden general que los eleva por encima del simple debate de especialistas. Estaban más relacionados por el tono y la amplitud de

[2] Sobre la polémica entre sociólogos e historiadores, ver supra, «Introducción», nota 4.

[3] Marc Bloch, «Les plans parcellaires en France», *Annales HES*, vol. I, 1929, pp. 60-70 y 390-398.

objetivo con los ensayos que publicaban las revistas de ideas que con los estudios académicos con los que se construye una carrera universitaria.

ABRIR EL PENSAMIENTO UNIVERSITARIO

Del mismo modo que los impresionistas invitaron a los pintores a salir de sus estudios para ir a plantar su caballete en plena naturaleza, los fundadores de *Annales* quisieron sacar el razonamiento histórico del aislamiento disciplinario y universitario. En primer lugar, apelaron a los economistas, a los geógrafos, a los sociólogos, es decir, a especialistas de disciplinas con las que los historiadores debían aprender a dialogar. Después de la Segunda Guerra Mundial, los *Annales* nunca volvieron a encontrar una apertura multidisciplinar como aquella. Tanto por el público al que se dirigían como por las colaboraciones que solicitaban, se esforzaron de la misma manera por salir fuera del medio universitario.

La investigación sobre los precios y los problemas monetarios les dio ocasión de pedir colaboración a financieros como Jean Chappey, director del Banco de los países de Europa Central, o Georg Bachmann, presidente de la dirección del Banco Nacional suizo. Del mismo modo, un especialista en las finanzas, Jacques Houdaille, aportó, con sus artículos y sus informes sobre los problemas monetarios, una reflexión y una colaboración que estructuraron la investigación. George Mecquet, experto del BIT (*Bureau international du travail*), recomendado a Lucien Febvre por su condiscípulo de secundaria Albert Thomas, escribió reseñas de las publicaciones sobre los problemas del trabajo y sobre la economía soviética. Marc Bloch, al presentar en 1931, con evidente satisfacción, un artículo de N. B. Grass, profesor en la Business School de Harvard, deseaba que «la historia sea, para el hombre, en la práctica, una maravillosa e indispensable escuela de análisis psicológico y social».[4]

En este deseo tal vez naíf de escapar de una visión demasiado universitaria de la historia, privada del sentido de la vida, encontraremos rastros del vitalismo que atravesó el pensamiento del siglo XX y que alimentó el proceso de racionalismo cientifista. Este apareció al amparo de la Primera Guerra Mundial en las críticas de Charles Péguy a Lanson y a la historia que se hacía en la Sorbona, críticas a las que Lucien Febvre no era indiferente. Él mismo reclamaba «una historia no interesada en no sé qué hombre abstracto, eterno, inmutable, sino en los hombres siempre

[4] Marc Bloch, «Culture historique et action économique: à propos de l'exemple américain», *Annales HES*, vol. III, 1931, p. 4.

entendidos en el contexto de las sociedades de las que son miembros (...), en hombres dotados de aptitudes variadas, con preocupaciones que se mezclan, chocan, se enfrentan y acaban por firmar entre ellas una paz de compromiso, un *modus vivendi* que se llama vida».[5] Marc Bloch afirmaba por su parte, en una fórmula que se hizo célebre, que «el buen historiador (...) se parece al ogro de la leyenda. Donde huele la carne humana, sabe que está su caza».[6]

Pero la llamada al saber y a la experiencia no universitaria del mundo social tuvo además otro significado. Prolongó la reflexión sobre el lugar de la ciencia que acompañó a la empresa de *Annales*. Los fundadores de la revista no eludieron la sempiterna interrogación sobre la utilidad de la historia que ha perseguido a los historiadores desde finales del siglo XIX. «¿Qué pedir a la historia?», se preguntaba Marc Bloch ante un auditorio de antiguos alumnos de la Escuela Politécnica Superior pertenecientes al club X-Crise. La misma cuestión planteada por su hijo, «papá, dime para qué sirve la historia», introducía su testamento de historiador, la *Apología para la historia*.[7]

PENSAMIENTO CRÍTICO Y PEDAGOGÍA

La respuesta de Marc Bloch no fue la que la política de acción republicana dio a los historiadores en las primeras décadas de la Tercera República, dándoles un lugar preeminente en la enseñanza, de la escuela primaria a la universidad. Aquellos tenían por misión promover el patriotismo y el espíritu republicano. Para atemperar el adoctrinamiento al que podía conducir esta misión, los historiadores de método («metódicos», como los llamaba François Simiand) añadieron el desarrollo del espíritu crítico, que atribuían, jugando con las palabras, al método de crítica de las fuentes. Está claro que la implicación de la historia en todos los niveles del sistema educativo sometía la investigación histórica a los imperativos de la enseñanza. En las universidades, los historiadores consagraban la mayor parte de su tiempo a formar a futuros profesores preparándolos para la licenciatura o la oposición a la titularidad como profesores de letras.

[5] Lucien Febvre, «Vivre l'histoire», conferencia en la École normale supérieur, octubre de 1941, reproducida en *Combats pour l'histoire*, París, Armand Colin, 1992 (reedición) p. 21. (Existe traducción al castellano: *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1970).

[6] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien*, edición crítica, 1993, *op. cit.*, p. 83.

[7] Marc Bloch, «Que demander à l'histoire?», *Centre polytechnicien d'études économiques*, 34, enero 1937, pp. 15-22; *Apologie pour l'histoire*, *op. cit.*, p. 69.

Las investigaciones dirigidas con vistas a conseguir la licenciatura o la tesis doctoral de Estado y el puesto de profesores tenían que conformarse con programas de enseñanza, puesto que su finalidad última era ofrecer sus logros al enriquecimiento de estos.

Marc Bloch y Lucien Febvre no eran hostiles, desde luego, ni al patriotismo ni al espíritu republicano. No rechazaron el lugar que se le había dado a la historia en el sistema educativo francés. Su atención al problema de las oposiciones y las propuestas de reforma, que desarrollaron en las crónicas de la revista consagradas a los instrumentos y a las instituciones de la vida científica, demuestran que estaban muy lejos de desentenderse de la enseñanza de la historia. Pero esperaban lograr una reforma de la preparación de las oposiciones de alto nivel movilizando a los mejores profesores de las universidades, para que la reforma produjera profesores de secundaria con espíritu de historiadores, no historiadores con espíritu de profesor de secundaria.

Marc Bloch y, sobre todo, Lucien Febvre, que le cita más de una vez, no estaban lejos de compartir la opinión de Charles Péguy, que venía denunciando, desde 1906, la confusión de la ciencia y de la enseñanza de la historia.

> La inmensa mayoría de los historiadores –escribía– se recluta hoy en día entre los que cumplen las funciones de enseñanza. Y no hay nada más contrario a las funciones de la ciencia que las funciones de la enseñanza, dado que las funciones de la ciencia requieren una inquietud perpetua y las funciones de la enseñanza, por el contrario, exigen perpetuamente una seguridad admirable.[8]

Los fundadores de *Annales* no veían entre las exigencias de la práctica pedagógica y las de la reflexión científica una auténtica contradicción, sino una gran diferencia.

Por ello, rechazaron el utilitarismo didáctico que subordinaba los temas y los problemas de la reflexión histórica a los imperativos de la enseñanza. Al preferir la afirmación a la interrogación y la certidumbre a la inquietud, la elección de la utilidad implica el riesgo de conducir a una forma de servidumbre o al menos de complacencia ideológica. En el Estrasburgo recién devuelto a Francia, ante un auditorio conservador, Lucien Febvre subrayó aquel riesgo. «La historia que sirve es una historia servil», exclamó, refiriéndose a los historiadores que

[8] Charles Péguy, «De la situation faite à l'Histoire et à la sociologie dans les temps modernes», París, *Cahiers de la Quinzaine*, 1906, 3e cahier de la VIIIe série.

habían confundido las aulas de su universidad con las trincheras del frente.[9]

Marc Bloch rechazaba igualmente el principio de utilidad como justificación de la investigación histórica, pero lo hacía con una serenidad más conforme a su temperamento. «La historia, aunque sea eternamente indiferente al *Homo faber* o *politicus*, escribió, tendrá suficiente, en su defensa, con ser reconocida como necesaria para la plenitud del *Homo sapiens*». La curiosidad, el deseo de conocer, le parecían al fin y al cabo motivos suficientemente nobles para legitimar a sus ojos el trabajo del investigador, como el ideal del arte por el arte puede justificarse por la vocación del artista. «Porque la naturaleza de nuestro entendimiento, añadía, lo lleva no tanto a querer saber como a querer entender».[10]

Esa necesidad de comprender dirige al mismo tiempo el estatus científico, al que el saber histórico debe tender, y su función social. Comprender para el historiador no es intentar saber exactamente lo que ocurrió ni tampoco explicarlo, es interrogar al pasado para comprenderse a uno mismo, para comprender al hombre, para comprender el mundo en el que vivimos y el modo en que se modifica. Este objetivo aclara tanto la estrategia intelectual de la nueva revista como su intención social. Era un objetivo que implicaba una voluntad de compañerismo con las ciencias que, como la historia, ayudaban a comprender el mundo social. Invitaba a buscar fuera del medio universitario la audiencia y la colaboración de los *hombres de acción*. Con esta conocida expresión, que utilizaban con frecuencia, Bloch y Febvre se referían a los hombres que podían aportar al conocimiento de la sociedad el peso específico de su experiencia profesional, pero que también podían encontrar en la aproximación científica al mundo social un enfoque precioso para pensar mejor su papel y sus responsabilidades en la sociedad.

EL ESPÍRITU DE LOS AÑOS TREINTA

¿Se inspiraba la función que la nueva revista atribuía a la ciencia histórica en la sociedad en una concepción tecnócrata del papel de la ciencia? El calificativo es sin duda excesivo y además totalmente inexacto, si entendemos por tecnócrata un ideal político. Tanto Marc Bloch como Lucien Febvre eran profundamente republicanos, y estaban muy vincu-

[9] Lucien Febvre, «L'histoire dans le monde en ruines» (lección de apertura en la Universidad de Estrasburgo, pronunciada en 1919), *Revue de synthèse historique*, vol. XXX, 1921.

[10] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, *op. cit.*, pp. 72-73.

lados a los valores de la democracia. Eran hombres de izquierdas de sensibilidad socialista. No eran indiferentes al papel propiamente cívico del conocimiento histórico. Pero la función cívica no dependía, según ellos, de la virtud edificante del pasado, y sobre todo del pasado nacional, que tendrían que encarnar en su trayectoria los valores que fundan la ciudadanía (la construcción de la unidad nacional, la instauración de la democracia parlamentaria, etc.). Procedía de las virtudes intelectuales de la interrogación del pasado, de la capacidad que ésta nos proporciona para enfrentarnos a problemas del presente, para descifrar nuestra propia sociedad, para contextualizar y relativizar las actitudes que nos inquietan o nos indignan.

Poner el presente en perspectiva confrontándolo con aquello que podemos aprender del pasado no conduce al escepticismo, sino a un espíritu de tolerancia y de responsabilidad. El razonamiento histórico puede ayudar al ciudadano a comprender los objetivos colectivos sobre los que se le invita a pronunciarse, pero también a evaluar, a partir del conocimiento de sistemas de cambio, lo que debe ser respetado o, al contrario, rechazado, en el estado de la sociedad. Y a quienes han de tomar las decisiones que afectan al destino de los demás, el enfoque del análisis histórico les permite medir mejor el alcance de sus elecciones.

Marc Bloch y Lucien Febvre no querían hacer del historiador el consejero del príncipe. Pero reconocían tanto a la historia como a las ciencias sociales un papel de saber experto que podía ayudar en sus elecciones a los *hombres de acción*, así como a cada ciudadano. El estudio del pasado no ponía a disposición de los actores sociales precedentes en los que inspirarse o de los que fiarse. Permitía localizar regularidades, incluso leyes, en el funcionamiento de las sociedades, permitía construir modelos de evolución que debían guiar la acción en y por la sociedad. La historia así entendida podía ayudar a comprender y a reformar el mundo social como las ciencias físicas y el saber técnico permitían actuar sobre el mundo físico. La corriente de *Annales* rechazaba, en cambio, la función pseudoprofética del historiador popularizada en el siglo XIX que, de acuerdo con una concepción lineal de la evolución histórica inspirada por la idea de progreso, hacía del explorador competente del pasado el mejor descifrador del futuro. Y en un contexto más amplio, recusaba el uso ideológico del historiador (denunciado por espíritus distinguidos como Paul Valéry) que invadía el debate político. ✓

La crítica de la utilización de la historia como instrumento por parte del discurso político y la de una práctica política basada en la gestión ideológica de la sociedad fluyeron de la pluma de Marc Bloch, de Lucien Febvre y de los colaboradores más activos de la revista. Esta postura di-

ferencia a los *Annales* de otras revistas universitarias. ¿Es suficiente para relacionarlos con los que llamamos inconformistas de la década de 1930, una corriente de pensamiento o más bien una postura crítica que atravesó el medio intelectual francés de la época? Esta difundida corriente, en la que se encontraban intelectuales, dirigentes de empresas y sindicalistas, criticaba la aproximación ideológica al cambio social de las filosofías de la historia que querían ser también filosofías de la acción, como el marxismo, a las que oponía la necesidad de una aproximación científica. Criticaba igualmente la insuficiencia del régimen parlamentario, incapaz de responder a las aspiraciones de las masas y de hacer frente a la crisis, porque sus políticos electos no reflejaban el estado real de las fuerzas sociales del país.

El Club X-Crise, ante el que Marc Bloch fue invitado a defender la causa de la historia, era uno de los laboratorios de esa corriente modernizadora y tecnócrata. Muchos de aquellos inconformistas, a disgusto con las personalidades del mundo parlamentario, vieron en la Revolución nacional la ocasión largo tiempo esperada de imponer sus ideas, y acabaron en los despachos de Vichy. Otros se unieron a la Resistencia y aportaron al programa del CNR (*Conseil national de la Résistance*) su vertiente *planista* y voluntarista. Marc Bloch, que contribuyó en la elaboración de aquel programa como delegado *Francotirador* en el *Comité général et d'études de la Résistance*, compartía ese voluntarismo económico y social.[11] Muchas de las críticas que hizo en *La extraña derrota* a la falta de ambiciones económicas de las elites dirigentes, poco interesadas en apoyarse en datos estadísticos, a la ideología antiindustrial del regreso a la tierra en que se regodeaba el mundo de las letras, reafirmaron esta corriente modernizadora, pero sin hacer la menor concesión acerca del respeto a los principios republicanos.[12]

En realidad, si la orientación de *Annales* tuvo una cierta proximidad con esta corriente, fue menos por sus implicaciones políticas, raramente puestas de relieve en la revista, que por la concepción original del lugar de la ciencia en la sociedad y de la responsabilidad política del sabio defendida por sus directores. La anulación de la ciencia y del reino de la

[11] Ver el texto «Sur la réforme de l'enseignement» que Marc Bloch publicó en los *Cahiers politiques*, la revista del CGE (Comité General de Estudios) de la Resistencia en el que militaba. Reproducido en *L'Étrange Défaite*, París, Gallimard-Folio, 1990 (reedición), pp. 254-268. Existe traducción al castellano: *La extraña derrota: testimonio escrito en 1940*, Madrid, Crítica, 2003).

[12] Sobre su denuncia de la obsesión por el pasado y el arcaísmo francés, ver *L'Étrange Défaite*, *op. cit.*, cap. 3, «Examen de conciencia de un francés», particularmente pp. 181-184.

técnica fue una idea con éxito dentro de la inteligencia francesa. Frente a ese *antimodernismo* nostálgico, bastante pueril, que se beneficiaba en Alemania, con el pensamiento de Heidegger, de una expresión filosófica más inspirada, los *Annales* alardeaban de una simpatía y una curiosidad afirmadas por las sociedades que situaban la ciencia y la técnica en el centro de sus preocupaciones. Por eso la revista se interesaba tanto por la Unión Soviética como por Estados Unidos; dos sociedades más bien descuidadas y despreciadas en la época por el ambiente intelectual y universitario francés.

Maurice Halbwachs, que encarnó en el primer comité de la revista la herencia de la corriente durkheimiana, criticó severamente el ensayo de Rober Aron y Arnaud Dandieu sobre Estados Unidos, uno de aquellos panfletos contra el materialismo de la civilización americana (como el de Georges Duhamel o el de Georges Bernanos) tan apreciados en la época en los círculos intelectuales. Un año antes de aquella poco agradable reseña, Maurice Halbwachs publicó en la revista un importante estudio de sociología urbana sobre Chicago, además de reseñar regularmente los trabajos sobre Estados Unidos.[13] Los artículos y los resúmenes de Georges Mecquet sobre el desarrollo económico de la URSS, aunque hoy en día puedan parecer resultado de una confianza excesiva en las fuentes de información oficiales y de una cierta miopía con respecto a algunos aspectos políticos del estalinismo, tuvieron el mérito de abrir una ventana a un país y una experiencia que habían atraído a algunos escritores prestigiosos (como Gide) pero eran ignorados en el mundo universitario. El modernismo de *Annales* se tradujo sobre todo en una atención a los problemas del presente, que la distinguía de otras revistas de historia, incluyendo las de historia contemporánea, factor que se atenuaría en *Annales ESC* después de la Segunda Guerra Mundial.

EL PRESENTISMO DE ANNALES

Sería más exacto hablar de «presentismo» de *Annales*; un presentismo en el que se mezclaban dos proposiciones teóricas y metodológicas. «Solo hay historia del presente», repetía Lucien Febvre, sugiriendo con ello que no hay ninguna resurrección en la operación histórica, contrariamente al deseo romántico de Michelet. La idea de que el historiador

[13] Maurice Halbwachs, «Un pamphlet», reseña de Robert Aron y A. Dandieu, *Le Cancer américain*, *Annales HES*, vol. V, 1933, p. 519; Maurice Halbwachs, «Chicago, éxperience ethnique», *Annales HES*, vol. IV, 1932, pp. 11-49.

no entra jamás en contacto directo con el pasado sino con signos, huellas (huellas *psicológicas*, precisará Marc Bloch) del pasado, no es una invención de los *Annales*. Charles Victor Langlois y Charles Seignobos lo admitían en su *Introducción a los estudios históricos*.[14] Pero en lugar de sacar las consecuencias epistemológicas de aquella afirmación, su audaz antipositivismo se interrumpía bruscamente y se perdía en la sempiterna validación de las fuentes y de los testimonios. Historiadores o profanos, no podemos esperar entrar en contacto directo con el pasado para hacerlo revivir, sino solamente representárnoslo o más bien actualizarlo a partir de los interrogantes que nos sugiere nuestra época. Planteando la cuestión de la inevitable subjetivación del pasado por nuestro presente, los *Annales* se inscribían en un debate que atormentaba el pensamiento europeo desde finales del siglo XIX, desde la hermenéutica de Dilthey y el historicismo alemán a Collingwood o Croce.

Los fundadores de *Annales* acogieron esta reflexión y la prolongaron a su manera. Preferían una epistemología de la construcción del objeto de la investigación a una metafísica del tiempo existencial, lo que los acercaba a las nuevas exigencias científicas, incluyendo las de las ciencias sociales. Marc Bloch recordó muchas veces en su correspondencia con Lucien Febvre las transformaciones teóricas de la física moderna. Lucien Febvre, por su parte, buscó el diálogo con las nuevas preocupaciones de los físicos tanto en las *Semaines du Centre de Synthèse* de Henri Berr como en la concepción de la *Enciclopedia francesa*. Admitía que estaba marcado por «ese gran drama de la relatividad que ha venido a sacudir y transformar todo el edificio de las ciencias tal como un hombre de mi generación se lo representaba en los tiempos de su juventud». Criticando a Berthelot, quien se apresuró a afirmar que, creando un objeto propio, la química se había diferenciado de las ciencias naturales e históricas, observó que los científicos «definen cada vez más la ciencia como una creación, nos la representan como constructora de su objeto de estudio y constatan en ella, en todo momento, la intervención constante del científico».[15] Tal como nosotros lo vemos, los directores de *Annales* no renunciaban a tomar la física como modelo del funcionamiento de la

[14] Charles Langlois y Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques*, París, Kimé, 1992 (reedición), «La realidad pasada no la observamos –escribían– no la conocemos más que por su semejanza con la realidad actual», p. 184. (Existe traducción al español del original, *Introducción a los estudios históricos*, Madrid, Daniel Jorro, 1913; y también una versión actualizada, *Introducción a los estudios históricos*, Alicante, Universidad de Alicante, 2003).

[15] Lucien Febvre, «Vivre l'histoire», en *Combats pour l'histoire*, París, A. Colin, 1992 (reedición). (Existe traducción al castellano: *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1970).

ciencia que ellos proponían a los historiadores, sino que querían apoyarse en ella inspirándose en su renovación teórica. Construir el objeto es para el historiador partir de una pregunta, no de un fondo de archivo.

Partir de una pregunta es partir de uno mismo, en lugar de eclipsarse artificialmente del campo de análisis como quería la concepción positivista de la objetividad. Este *cogito* metódico del historiador no tiene nada que ver con el subjetivismo narcisista que inspira hoy en día el entusiasmo por la egohistoria, o la búsqueda de una relación empática con lo vivido por los actores olvidados del pasado, a través del vínculo emocional del archivo y su restitución por la escritura. El historiador no se tiene en cuenta por las particularidades psicológicas de su personalidad ni por el sentimiento de su individualidad, sino por su pertenencia al presente. Es este, a través de la cultura y las preocupaciones de su época, quien guía al historiador en su manera de aprehender el pasado y de interrogarle. Por ello se puede conceder al historicismo que el pasado no cesa de transformarse con el desarrollo de la historia.

Pero también por ello, en definitiva, para comprender nuestro presente, es decir, la sociedad que es la nuestra, necesitamos una confrontación metódica y razonada con el pasado. Esta confrontación es, por la experiencia y el conocimiento del mundo en el que vivimos, una operación de objetivación. Exige un ir y venir entre el pasado y el presente. Para comprender el vínculo genealógico que los une, así como las formas de cambio que han conducido de uno a otro, los *Annales* añadieron al método clásico, que consistía en seguir el curso de la historia, la marcha regresiva que parte del estado presente para remontarse al pasado a través de una reconstrucción progresiva. El método preconizado por Marc Bloch era desconcertante, como él mismo reconoció. Ha tenido pocas imitaciones porque era contrario al orden de relato que no dejaba de pesar sobre la manera de exponer de los historiadores.[16]

Este modo de proceder, que es el de la arqueología, en el que se van destapando capas sucesivas hasta el nivel de la época de fundación, fue utilizado por Marc Bloch en la historia rural para dar una profundidad histórica al concepto geográfico de paisaje agrario. Fue partiendo de la parcelación contemporánea y de la superposición del presente y un pasado lejano que, por ejemplo, las fotografías aéreas permitían ver, como Bloch

[16] «Por haber dejado de practicar un método prudentemente regresivo allá donde se imponía –escribió Marc Bloch– los más ilustres de entre nosotros se han abandonado en ocasiones a extraños errores. Fustel de Coulanges se centró en los orígenes de instituciones feudales de las que se formó, en mi opinión, una imagen bastante confusa», *Apologie pour l'histoire*, *op. cit.*, p. 97.

pudo reconstruir las transformaciones técnicas, económicas y sociales de la vida rural. Las formas de apropiación del suelo y los aspectos culturales marcaron las regiones, verdaderos palimpsestos de historia de los campos, con sus sucesivas huellas.

También es esta la ruta que eligió Lucien Febvre en la investigación sobre los elementos básicos de la cocina que concibió al margen de la *Enciclopedia francesa*. La extraña distribución geográfica de las grasas usadas en la cocina, marcador privilegiado de los hábitos alimenticios, que se desprendía de las respuestas de los franceses interrogados en vísperas de la Segunda Guerra Mundial no reflejaba las vocaciones agrícolas de las diferentes regiones en el momento de la investigación, sino, a menudo, la antigua agricultura desaparecida. Al oeste de Francia, la región de Poitou-Charentes se mantenía fiel a la manteca de cerdo, a pesar de que se había convertido en el foco principal de la producción lechera. El gusto alimenticio es una forma de memoria.[17]

Contrariamente a la tradición histórica defendida por Charles Seignobos, que hacía del pasado el infatigable profeta del presente, Marc Bloch y Lucien Febvre pedían también al presente que ayudara a comprender mejor el pasado.

> Entre el pasado y el presente no hay tabiques herméticos –escribió Lucien Febvre–, esta es la máxima de *Annales*. Lo cual no quiere decir que el presente y el pasado sean intercambiables, sino más bien: sepamos utilizar la clara fuerza de sugestión que el conocimiento preciso de los hechos contemporáneos ejerce sobre el espíritu de los historiadores, si quieren comprender correctamente el pasado.[18]

Cuando Marc Bloch aprovechó su experiencia en el frente en la guerra de 1914-1918 para analizar el papel de los rumores y las noticias falsas, era el medievalista que había en él quien abordaba las nuevas condiciones de la información creadas por la censura de guerra como una especie de Edad Media experimental, para comprender el funcionamiento de una sociedad en la que prevalecía la transmisión oral.[19]

[17] Lucien Febvre, «Enquêtes et problèmes. Les graisses de cuisine usuelles», *L'Encyclopédie française*, París, Sté d'édition de L'Encyclopédie française, 1954, tomo XIV, p. 14.40: 2-3; los materiales de la investigación fueron retomados más tarde y analizados por Jean-Jacques Hémardinquer.

[18] Lucien Febvre, «De l'histoire-tableau: essai de critique constructive», *Annales HES*, vol. V, 1933, p. 267.

[19] Marc Bloch, «Réflexions d'un historien sur le fausses nouvelles de la guerre», *Revue de synthèse historique*, tomo 33, 1921, pp. 13-35.

De la misma manera, cuando Lucien Febvre anunciaba en la revista en 1930 la investigación colectiva sobre el precio y la crisis monetaria que se hacía eco de la gran depresión con una inmediatez bastante poco habitual en las publicaciones académicas de la época, era con el deseo de que sirviera tanto a los *investigadores del presente* como a los *investigadores del pasado*.[20] Sería un error explicar esta ambición como oportunismo editorial de una revista que quería abarcar mucho para crearse una clientela. Los directores de *Annales* pretendían utilizar el estudio de las fluctuaciones económicas y monetarias del pasado, incluso de un pasado bastante lejano, para explicar una crisis económica naciente pero visiblemente profunda con respecto a la que se carecía de perspectiva. Pretendían igualmente apoyarse en la observación de una crisis presente en tiempo real (en aquel momento todavía no había afectado realmente a Francia) para comprender mejor, por contrastes y similitudes, el desarrollo de fluctuaciones económicas mucho más antiguas.

La revista publicó tanto análisis de la crisis en curso, como el de Émile Guttmann sobre el papel internacional del oro y el de Jacques Houdaille sobre los problemas monetarios y financieros, como un estudio del historiador norteamericano Earl Hamilton sobre la llegada de metales preciosos del Nuevo Mundo a España en el siglo XVI y sus efectos sobre la tendencia al alza de los precios.[21] La investigación de *Annales* sobre los precios se alimentó de esos estudios y de las recensiones de trabajos realizados sobre las fluctuaciones de los precios y monedas en la Edad Media para proporcionar a los fenómenos del presente y a los medievales un punto de vista recíproco. De estos trabajos y reseñas fue de donde Marc Bloch extrajo los recursos conceptuales para su *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe*.[22]

[20] Lucien Febvre, «Le problème de l'histoire des prix», *Annales HES*, vol. 1, 1929, p. 67.

[21] Émile Guttmann, «Le problème de l'or. Aujourd'hui: comment augmenter le stock mondiale», *Annales HES*, vol. III, 1931, pp. 361-366. Jacques Houdaille, «Les controverses relatives au rôle de l'or dans la crise mondiale», *Annales HES*, vol. IV, 1932, pp. 365-367. Jacques Houdaille, «Problèmes bancaires et monétaires contemporains», *Annales HES*, vol. VII, 1935, pp. 49-65. Earl Hamilton, «En période de révolution économique: la monnaie en Castille 1500-1650», *Annales HES*, vol. IV, 1932, pp. 140-149, 242-256.

[22] Marc Bloch, «Le problème de l'or au Moyen Âge», *Annales HES*, vol. V, 1933, pp. 1-34; «Économie-nature au économie-argent, un pseudo-dilemme», *Annales d'histoire sociale*, tomo I, 1939; *Esquisse d'une histoire monetaire de l'Europe*, París, A. Colin, *Cahier des Annales* 9, 1954. Marc Bloch publicó además en *Annales* un número considerable de resúmenes sobre las cuestiones monetarias y la historia de los precios, sin limitarse a la Edad Media. Esos resúmenes, como los concernientes a las parcelas y la historia agraria, eran para él un medio para animar la investigación orientando y relanzando la reflexión sobre las fluctuaciones económicas y los problemas monetarios.

El presente es el punto de partida del análisis histórico y su punto de llegada. Si los fundadores de *Annales* subrayaron la solidaridad profunda de la mirada al presente y la mirada retrospectiva, no fue para imponer a toda costa los servicios de la historia a las ciencias sociales que no sentían necesidad de ello. Era para hacer tambalearse en ellas la ilusión positivista o filosófica de una autointeligibilidad del presente. «La incomprensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado –escribió Marc Bloch–. Pero quizá no es menos vano tratar de comprender el pasado sin saber nada del presente».[23] La anécdota que relató sobre Henri Pirenne, con quien estuvo en el Congreso de las Ciencias Históricas en Estocolmo, se ha convertido en la parábola del interés del historiador por el presente: «Parece que hay un ayuntamiento nuevo, especificó el gran medievalista belga, empecemos por él. Si yo fuera anticuario, sólo tendría ojos para las cosas viejas. Pero soy historiador. Por eso amo la vida».[24]

La invocación de la vida que se repite a menudo en la pluma de los fundadores de *Annales* no debe confundirse con el vitalismo de fin de siglo teñido de irracionalidad que invadía el mundo literario y filosófico del período de entreguerras. Esta invocación representaba la complejidad de las conductas humanas y de sus rasgos sociales, una complejidad se revelaba en la experiencia del presente como un enigma que resolver, no como un descubrimiento. El pasado debe ayudarnos a descifrar un presente que es tan espeso y opaco como la vida, porque en primer lugar es para nosotros una experiencia. Puede hacerlo de dos maneras: revelando, gracias a su distancia del presente, la variabilidad de caracteres de una humanidad que estaríamos tentados de creer eterna; y dejándose leer como arqueología del presente.

LA INCLINACIÓN POR EL PRESENTE

La observación de Henri Pirenne añade un elemento esencial para comprender el presentismo de los *Annales*: lo que hace al historiador es la inclinación por el presente, la voluntad de comprender lo que nos es contemporáneo. Es esto lo que le da interés a la exploración del pasado. Una preocupación muy contemporánea, que ya no encontraremos en la revista al mismo nivel después de la Segunda Guerra Mundial, marcaba la elección de investigaciones, de artículos o de números especiales de los primeros *Annales*. Aparecía en la investigación sobre los precios y

[23] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, *op. cit.*, p. 95.
[24] Ibíd.

las crisis monetarias que acompañó a la penetración de la gran depresión en Francia, así como en el número que la revista consagró a la Alemania nazi en 1937. En este último caso, la confrontación con el presente más candente era muy delicada, ya que intentaba afrontar un problema ante todo político. Era tan poco evidente que provocó una ruptura con el editor de la revista, Marc Leclerc, director de la editorial Armand Colin, que no aceptó el tono antifascista del número.

Fue el clima del Frente Popular, cuyas posiciones antifascistas compartían, lo que sin duda decidió a Marc Bloch y a Lucien Febvre a concebir lo que entre ellos llamaban «el número alemán». Ambos sabían alemán y conocían Alemania, y concedieron desde los primeros números un lugar importante a las cuestiones alemanas. Pero en aquella ocasión se trataba de estudiar el nazismo, más que Alemania, de aplicar el «espíritu» de los *Annales* al análisis de un fenómeno político para extraer su significado social sin disimular, no obstante, su nocividad. Lucie Varga, una exiliada austriaca, y su marido Franz Borkenau, sociólogo ligado a la escuela de Frankfurt, contribuyeron sin duda a alertar a los directores de *Annales* acerca del nazismo. Lucie Varga, medievalista convertida en colaboradora de investigación de Lucien Febvre, ya había publicado el año anterior en la revista un estudio etnológico sobre las transformaciones de un valle de Vorarlberg y sobre la manera en que el catolicismo tradicional chocaba con el nazismo.[25]

Su artículo sobre «la génesis del nacional-socialismo», que trataba de analizar desde el interior, a partir de las contradicciones sociales de Alemania, pero también de sus disposiciones mentales, la revolución que pretendía ser el nazismo, ilustra el esfuerzo de distanciamiento del número.[26] Esa voluntad de comprender sin por ello aprobar contrastaba con las presentaciones polémicas del nazismo (a menudo inspiradas por refugiados), o simplemente políticas, que tuvieron reflejo en otras revistas francesas de la época. Este artículo, publicado encabezando el número, respondía obviamente al proyecto de los directores, a diferencia de otros artículos como el de Henri Mougin, guiado por un modelo de explicación marxista demasiado rígido ante el cual tendieron a marcar distancias.[27] La

[25] Lucie Varga, «Dans une vallée du Vorarlberg: d'avant-hier à aujourd'hui», *Annales HES*, 1936, *op. cit.*

Sobre Lucie Varga, ver Peter Schöttler, *Les Autorités invisibles; une historienne aux Annales dans les années trente*, París, Éditions du Cerf, 1991.

[26] Lucie Varga, «La genèse du nacional-socialisme, notes d'analyse sociale», *Annales HES*, vol. IX, 1937, pp. 529-246.

[27] Henri Mougin, «Le destin des classes et les vicisitudes du pouvoir dans l'Allemagne entre les deux révolutions; un essai d'interprétation», *Annales HES*, vol. IX, 1937, pp. 570-601.

voluntad de analizar serenamente las transformaciones presentes de una sociedad lejos de toda preocupación polémica puede que tuviera más o menos éxito en el caso de la Unión Soviética. Georges Mécquet resumía habitualmente trabajos y publicaciones estadísticas sobre la URSS que eran ampliamente ignorados por el medio universitario. Pero lo hacía con una falta de distancia con respecto a la información oficial que rozaba en ocasiones la credulidad.

Más allá de la Segunda Guerra Mundial y del descubrimiento de los aspectos monstruosos de la política hitleriana, el artículo de Lucie Varga conserva a la luz de los trabajos recientes sobre el nazismo toda su pertinencia y su originalidad. Los estudios de Gérard Mecquet, en particular el de 1937 sobre la colectivización agrícola de la URSS que presentó globalmente como un éxito, han envejecido mucho peor.[28] Los *Annales* afrontaron pues los riesgos de un análisis en caliente. «Habían pasado varios meses entre el momento en que el artículo fue redactado y el momento en que apareció», escribía Pierre Monbeig en 1933, para excusarse, en postscriptum, por su artículo sobre la reforma agraria en España.[29] La atención al presente que se une aquí hasta la caricatura al temor periodístico de ser dejado atrás por la actualidad puede sorprender en una revista de historia. Esta atención traducía el anclaje del pensamiento histórico en las ciencias sociales. La necesidad de renovar constantemente el vínculo de elucidación recíproca entre el pasado y el presente con una atención redoblada a los cambios que se operan ante los propios ojos estimula en el historiador, como el vigilante que se pellizca para no dormirse, la capacidad de comprender la realidad social.

Volvamos a los fundadores de los *Annales*. Preguntémonos cuál era su presente en el momento en que crearon la revista. Antes de explorar las raíces intelectuales de los *Annales*, es en las experiencia recientes que compartieron y en el estado de ánimo en que se encontraban en el momento de crear la revista donde debemos buscar lo que conformó las concepciones de Marc Bloch y Lucien Febvre y lo que orientó su empresa

[28] En «Le problème agraire dans la Revolution russe», *Annales HES*, vol. II, n.º 2, 1930, Georges Mecquet comparaba de modo matizado los años de bolchevismo con el período que va de la abolición de la servidumbre a la reforma de Stolypine. Su opinión fue aún más elogiosa dos años más tarde cuando evaluó el plan quinquenal («Autour du plan quinquenal», vol. V. La nota crítica «La collectivisation agraire en URSS», publicada en 1937), aunque ya circulaban en Occidente informaciones sobre las hambrunas catastróficas y criminales que lo habían acompañado, por lo que parece, hoy en día, de una singular miopía.

[29] Pierre Monbeig, «La réforme agraire en Espagne», *Annales HES*, 1933, vol. V. p. 559. «Han pasado algunos meses –escribía Pierre Monbeig– entre el momento en que este artículo fue redactado y el momento en que apareció. La ley de reforma agraria ha comenzado a aplicarse».

editorial. En 1929, Lucien Febvre ya había escrito una gran parte de su obra. Marc Bloch, que tenía ocho años menos que él, acababa de publicar *Les Rois thaumaturges*,[30] su libro más original, si no el más importante. Se habían encontrado ya antes de la Primera Guerra Mundial en la *Revue de Synthèse historique*, donde Lucien Febvre había publicado el primer artículo de Marc Bloch. Pero durante el tiempo transcurrido, sus vidas habían sido atravesadas por dos acontecimientos que los acercaron y que tuvieron sobre ellos una fuerte influencia intelectual: su nombramiento para la Universidad de Estrasburgo al terminar la guerra y, antes de ello, la experiencia de la propia guerra.

Annales fue fundada en Estrasburgo y fue, al principio, una revista muy estrasburguesa. Los primeros colaboradores habituales de la revista, los sociólogos Maurice Halbwachs, Gabriel Le Bras, el geógrafo Albert Demangeon, Henri Baulig, los historiadores Georges Lefebvre, André Piganiol, Charles-Edmond Perrin, Christian Pfister y muchos otros, eran colegas de la Universidad de Estrasburgo. Lo que permitió a los directores encontrar un equipo de tal calidad en el lugar no fue el azar. Francia se enfrentaba a un desafío al recuperar lo que había sido durante casi medio siglo una universidad alemana bien dotada y mimada. Para asegurar el relevo, se esforzaron por elegir a universitarios reputados, que se hubieran impuesto en sus disciplinas por su espíritu innovador. Frente a una Alemania que continuaba impresionando a los franceses por su excelencia universitaria, se trataba de hacer de la universidad reconquistada un escaparate cultural de Francia.

Lucien Febvre evocaba con nostalgia el clima de amistad que había encontrado a su llegada a la Universidad de Estrasburgo.[31] Además de la mezcla de afinidades personales e interdisciplinarias, que le acercaban al psicólogo Charles Blondel, al indianista Sylvain Lévi, del mismo modo que acercaban a Marc Bloch al sociólogo Maurice Halbwachs o al lingüista Antoine Meillet, tenían las charlas de los sábados, con las que retomaron la costumbre del debate libre interdisciplinar introducido medio siglo antes, cuando Fustel de Coulanges enseñaba en Estrasburgo. Esa efervescencia intelectual se correspondía con el espíritu de acabar con el aislamiento de las disciplinas y de diálogo con las ciencias sociales

[30] N. del T.: Existe traducción al español: Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

[31] «Éramos cuarenta allí, acabábamos de quitarnos el uniforme. Íbamos delante unos de otros, con una especie de felicidad espontánea que no volveríamos a encontrar jamás». Lucien Febvre, «Marc Bloch et Strasbourg», en *Combats pour l'histoire*, París, Armand Colin, 1992 (reedición), p. 391.

que ambicionaban los dos amigos. Fundaron los *Annales* para prolongar ese clima. O más bien para hacerlo renacer de otra manera. Porque su correspondencia, como la de Lucien Febvre con Henri Berr, deja adivinar su decepción al ver cómo volvían a prevalecer, una vez pasado el impulso de los primeros años, las viejas costumbres de repliegue y de querellas entre disciplinas.

LA EXPERIENCIA DE LA GUERRA, LABORATORIO DE ESTUDIO DE LAS MENTALIDADES

Cuando los dos historiadores llegaron a la Universidad de Estrasburgo, en la euforia de su regreso a la vida civil bien descrita por Lucien Febvre, felices de estar allí, en una ciudad que volvía a ser francesa, pero sobre todo de haber sobrevivido, ¿había modificado la experiencia de la guerra su concepción de la historia? Para responder a esta pregunta sin caer en una psicología improvisada, es necesario considerar sus propios testimonios y saber al mismo tiempo aventurarse más allá de ellos. Marc Bloch y Lucien Febvre vivieron la misma guerra, en el frente. Lo que se suele llamar «una bella guerra», que significó para ellos la llamada a filas y les valió condecoraciones y problemas de salud: la fiebre tifoidea para Marc Bloch, una fractura de tobillo para Lucien Febvre. ¿La vivieron de modo diferente? Los *Souvenirs de guerre* de Marc Bloch, que redactó probablemente durante su convalecencia en 1915, trataban sobre los primeros meses de conflicto. Revelaban un patriotismo ardiente, aguerrido, dispuesto a sacrificar la vida, pero sin odio ni desprecio por el adversario.[32] Marc Bloch supo describir con nitidez, sutileza y sinceridad lo que vivió en primera persona y lo que observó entre los soldados que tenía que dirigir.

Sinceridad es el término que se impone, en su doble acepción moral e intelectual, para designar la franqueza y la exigencia de verdad con las que relataba lo que vivió y lo que vio.[33] Los recuerdos de un café caliente ofrecido por una campesina, de asados degustados al aire libre o de una noche al raso a final de verano, brillan con un resplandor mágico entre otros mil recuerdos de frío, de agotamiento, de espanto o de horror. Marc Bloch no dudaba en relatar un hecho de armas del que se sentía orgulloso, pero tampoco en admitir un instinto de supervivencia

[32] Marc Bloch, «Souvenirs de guerre», en *Écrits de guerre 1914-1918*, París, Armand Colin, 1997, pp. 119-152.

[33] Étienne Bloch, «Présentation» de la III parte de los *Écrits de guerre 1914-1918*, *op. cit.*, p. 116.

simplemente humano. Después de la jornada terriblemente mortal de la batalla del Marne, el 11 de septiembre de 1914, que fue su bautismo de fuego, escribió: «Al día siguiente de las grandes matanzas, excepto en caso de dolor desgarrador, la vida parece dulce. Que se indigne quien quiera por esa alegría egoísta».[34]

Cuando pensaba en esa jornada, Marc Bloch todavía escuchaba los gritos de los heridos implorando que alguien los ayudara o los rematara. Pero, añadiendo que había aprendido a distinguir, por el color del humo, los obuses de percusión de los obuses explosivos, Bloch reconoció que «el espíritu de curiosidad, que raramente me abandona, no me había dejado».[35] Esa capacidad de observación y de autoanálisis que conservó en los momentos más difíciles revela en él un auténtico desdoblamiento de la conciencia, el que permite al historiador y al observador de la realidad social permanecer alerta estando en el propio corazón del más profundo compromiso personal. La guerra ofreció a Marc Bloch una ocasión excepcional para utilizar su atención al presente y su experiencia personal con el fin enriquecer su espíritu de medievalista.

El estado de guerra en sí mismo no era lo que le sumergía en un clima medieval. Al contrario, la guerra de masas en la que participó Marc Bloch presentaba la novedad de comprometer en la lucha armada a una gran parte de la población civil. Pero ponía a los individuos en situaciones límite. La guerra, al dar a los individuos a la vez el poder y el derecho, al exponerlos abiertamente a la muerte, hace surgir actitudes y representaciones que, en tiempo ordinario, permanecen mucho más reprimidas o enmascaradas en nuestras sociedades modernas de lo que lo estaban en el mundo medieval.

> Las nuevas condiciones de existencia, de un carácter tan extraño –escribió Marc Bloch–, con particularidades tan acentuadas, donde tantos hombres son derribados de improviso –la fuerza singular de los sentimientos que impulsan a los hombres y a los ejércitos–, toda esa conmoción de la vida y, si nos atrevemos a hablar así, esa exageración de sus rasgos, como vistos a través de una lente poderosa, parece que deben permitir al observador comprender sin mucha dificultad las conexiones esenciales entre los diferentes fenómenos.[36]

[34] Ibíd., p. 126.

[35] «El hombre que se perfila tras el narrador –escribió su hijo Étienne Bloch– parece asombrosamente sensible a las reacciones del cuerpo y a sus placeres. Esta observación sorprenderá a más de uno de los que imaginan a Marc Bloch más estoico que hedonista». Ibíd., p. 125.

[36] Marc Bloch, «Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre», *Revue*

Como esas nuevas condiciones psicológicas se encontraban en muchos aspectos cercanas a las del mundo medieval, Marc Bloch pudo considerar la guerra en la que él se había visto sumergido como «una inmensa experiencia de psicología social de una riqueza inaudita». La proximidad no se debía a una aparición de censuras sociales de la vida cotidiana que habría hecho resurgir un espíritu antisocial que permanecía oculto. Nuestro historiador estaba también lejos del cliché romántico que identificaba las mentalidades con un estado salvaje, el cliché de la psicología biologizante y fantasmal de Gustave Le Bon, para quien la masa es un fenómeno de patología social que libera las pulsiones instintivas.

Lo que Marc Bloch percibió en la receptividad de los hombres del frente a los rumores más absurdos que hacían resurgir creencias y mitos antiguos no fue un proceso de regresión mental. Fue la reinstalación, debida especialmente a la censura, de un sistema de comunicación que privilegiaba la transmisión oral, similar a la que predominaba en las sociedades medievales. El estado de alerta y de aislamiento psicológico de los hombres del frente confiere a las palabras de los escasos hombres de paso que rompen ese aislamiento (los vaguemaestres, los cantineros, etc.) un poder de persuasión que recuerda también a las condiciones de la Edad Media.

Tratando de comprender esa sociedad en guerra a partir de las creencias que la estructuraban o, mejor dicho, la dotaban de una estructura neomedieval, Marc Bloch siguió, aunque no completamente, los pasos de Durkheim. Para Durkheim, las creencias compartidas aseguran, por su función cognitiva, la cohesión de una sociedad. Proponen una visión del mundo, un sistema de representaciones, que ordenan la sociedad. Para Marc Bloch, las creencias tienen un papel que perturba en la misma medida que confiere estructura. Hacen resurgir todo un imaginario oculto, como el ciclo legendario de *Kronprinz* que él evocaba en su estudio sobre las noticias falsas. Tienen un poder emocional que puede unir y reforzar el vínculo social, como pensaba Durkheim, pero también instalar la angustia y su fuerza desintegradora. Así fue en el inicio del pánico que él describió en su relato del 11 de septiembre de 1914.[37]

En opinión de Marc Bloch, la noción de mentalidades que los *Annales* iban a popularizar había tomado cuerpo, sin duda, con su imprecisión y su complejidad, en la experiencia del frente. A la vez estructura cognitiva y estructura emocional, sistema de representacio-

de synthèse historique, 1921, reeditada en los *Mélanges historiques*, Paris, EHESS-Serge Fleury, 1983, tomo I, p. 45.

[37] Marc Bloch, «Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre», *Écrits de guerre 1914-1918*, *op. cit.*, pp. 123-125.

nes pero también receptáculo de imágenes inconscientes que sumergen al actor social más que le informan, las mentalidades son para Marc Bloch lo que permite encontrar el color propio del pasado, aprehender una sociedad desaparecida en las categorías con la ayuda de las cuales se pensaba a sí misma. ¿Reflejo de estructuras económicas y sociales? Marc Bloch descartó el determinismo reduccionista de tal concepto, que podría ser el del marxismo. ¿Dispositivo conceptual con el cual una sociedad comprende el mundo? Él aceptó esta dimensión, a la que llamaría más tarde, junto con Lucien Febvre, bajo la influencia de la psicología walloniana, el *utillaje mental*, pero no pudo contentarse con una aproximación puramente intelectual a las mentalidades que las redujese a su función cognitiva. ¿Combinación de creencias compartidas que aseguran la cohesión de una sociedad? Es la concepción durkheimiana la que hace de las representaciones simultáneamente el armazón y los cimientos de un sistema social, una concepción a la que Marc Bloch se sentía cercano, pero que entrevió incompleta con la experiencia de la guerra.

Esa guerra moderna entre civiles movilizados, que era el resultado de sociedades más o menos democráticas, le mostró el peso de las emociones en situaciones extremas. Las conductas emocionales se socializan igual que las conductas adaptadas, como la obediencia a los mandos, aunque suscitadas por las interacciones sociales y la percepción de uno mismo a través de una experiencia colectiva. Pero reactivan a menudo representaciones arcaicas, fantasmagóricas, sepultadas tiempo atrás en el inconsciente y por ello más apremiantes cuando son convocadas. Esos fantasmas pueden alimentar las reacciones de pánico, hacer circular y amplificar las noticias falsas. •

Carlo Ginzburg observó que el estudio *Los reyes taumaturgos* comenzó a germinar en el pensamiento de Marc Bloch en la época en que analizaba los falsos rumores. Este proyecto tenía un objetivo que hoy en día puede parecer un poco anticuado: hacer la historia de un error colectivo.[38] El objetivo sería anticuado si Marc Bloch hubiera querido explicar esas representaciones como un rasgo de insuficiencia intelectual, condenado a ser desechado por el desarrollo de los comportamientos racionales. Pero en cambio, él subrayó la asombrosa supervivencia hasta el último Borbón de la imagen del poder sanador del rey y de la escena que así lo manifiesta, la ceremonia de coronación. Para explicar esa persistencia, no se refirió ni al trabajo de Marcel Mauss sobre la magia, que sin embargo

[38] Carlo Ginzburg, «Prefacio a Marc Bloch», en *I Re taumaturghi*, Turín, Einaudi, 1973, pp. XII-XIII.

conocía, ni a la teoría freudiana del inconsciente, que conocía mal, sino a los arquetipos de la etnología frazeriana.[39]

Esas «cosas oscuras», como las llama en ocasiones, esas capas profundas del universo mental, desempeñan un papel importante en el consentimiento ante el poder y ante lo simbólico, del que se alimentan, pero sin embargo, no se pueden hacer extensivas al sistema social. Vienen de lejos, alimentan el imaginario y hacen de las mentalidades, no esclavas del movimiento económico o del sistema social, sino las maestras de un juego, capaces de provocar tanto la adhesión como el pánico y la ruptura del vínculo social. ¿Era Marc Bloch sensible, como pensaba Ulrich Raulff, a una interpretación de lo religioso y lo político, manifestada en el clima emocional que envuelve la puesta en escena del poder? Esa visión tan cercana, según Raulff, a la teología política de un Kantorowicz, Marc Bloch la habría tomado prestada de su experiencia de la guerra para iluminar su exploración del mundo medieval.[40]

La temática, incluso la concepción de la historia de las mentalidades que inspiró la obra de Marc Bloch, se transformó sensiblemente después de la creación de la revista. Pero quizá menos de lo que se ha dicho. Cuando abordó el análisis de las fluctuaciones monetarias, por ejemplo, con ocasión de la investigación sobre los precios lanzada por *Annales*, lo que alegó para explicar la puesta en marcha de las crisis fue la relación psicológica con la moneda. Es cierto que, debido a su espectacularidad, la atmósfera de pánico que acompañó al gran crack financiero de 1929 favoreció que se tuvieran en cuenta factores psicológicos en los mecanismos económicos. Como la experiencia del frente quince años antes, la gran depresión sirvió de laboratorio para la noción de mentalidades que los directores de *Annales* quisieron unir al razonamiento histórico.

CRISIS EN LA CULTURA EUROPEA

Estaríamos faltando a la verdad si dejáramos creer que la guerra de 1914-1918 sólo fue para Marc Bloch y para Lucien Febvre una experiencia distante, una experiencia de laboratorio. Ambos vivieron la vida ordinaria, trágicamente ordinaria del frente, con su dosis de angustia, de sufrimiento, de enfrentamientos humanos. Y esta experiencia existencial tuvo sobre su visión de la historia y del papel del historiador una resonancia conver-

[39] Jacques Le Goff, «Prefacio a Marc Bloch», *Les Rois thaumaturges*, París, Gallimard, 1983 (reedición), pp. XXXV-XXXVII.

[40] Ulrich Raulff, *Ein Historiker im XX Jahrhundert: Marc Bloch*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1995, pp. 330-331.

gente. En el caso de Marc Bloch, que nos dejó un testimonio preciso y emocionado, significó, en principio, el descubrimiento de la sociedad francesa, que se le apareció en la diversidad de sus caracteres de clases y en la riqueza de sus construcciones individuales, con una claridad y una intensidad de las que nunca había gozado antes. En su diversidad pero también con sus contradicciones, que le inspiraron un juicio contrastado. Respecto a los hombres de la tropa, en su mayor parte obreros (entre ellos, varios mineros) con los que vivió, hay una simpatía atenta, un sentimiento de fraternidad predominante, como si ese contacto humano que sólo la guerra (o el servicio militar) permite hubiera dado a ese joven más bien tímido y reservado una soltura y una afición insospechadas a relacionarse con los otros.

Sus juicios son más heterogéneos cuando evoca a los hombres al mando. Admiración por algunos que se impusieron por sus cualidades de liderazgo, su coraje, su humanidad. Juicios severos para otros, más numerosos, de quienes señala la cobardía, la falta de resolución, la incapacidad y la falta de preocupación por la sangre vertida. Sus críticas hacia el Estado Mayor, los oficiales de carrera y el equipamiento del ejército, que aparecen frecuentemente en el relato de sus recuerdos, se hacen más nítidas (sobre todo si se tiene en cuenta la contención que imponía la censura del correo) en la carta que envió a su amigo Davy, en septiembre de 1917; un período, desde luego, particularmente incierto y depresivo del conflicto.[41]

Estas críticas se volvieron aún más intensas cuando, dieciocho años después del fin de la guerra, en una carta a su hijo Étienne, Marc Bloch regresó a sus recuerdos de combate en Argonne.[42] Como destacaba Étienne Bloch, una parte de las acusaciones contra la capacidad de los oficiales de carrera, la de la falta de preparación y el escaso equipamiento del ejército francés, que desarrolló su padre en *L'Étrange Défaite* (*La extraña derrota*) acerca de la Segunda Guerra Mundial ya estaba presente en el juicio global sobre el modo en que Francia condujo la guerra de 1914-1918.[43] Sus críticas no las dictaba ni un pacifismo provocado como reacción (el que Antoine Prost observó entre los antiguos combatientes inmediatamente después de la guerra) ni un pacifismo de convicción que siempre desaprobó. Si Marc Bloch dudó en firmar el manifiesto del Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes que se constituyó como

[41] Marc Bloch, *Écrits de guerre 1914-1918*, *op. cit.*, pp. 147-150; carta a Davy del 16 de septiembre de 1917, publicada en *Écrits de guerre 1914-1918*, *op. cit.*, pp. 117-118.

[42] Marc Bloch, carta a Étienne Bloch del 9 de abril de 1936, publicada en *Écrits de guerre 1914-1918*, *op. cit.*, p. 153.

[43] Étienne Bloch, ibíd., p. 115.

reacción a las manifestaciones antiparlamentarias del 6 de febrero de 1934, como le invitó a hacer Lucien Febvre, fue a causa de la participación en el Comité del filósofo Alain, cuyo pacifismo le indignaba.

Extraño al espíritu del excombatiente (como se defendió ante Lucien Febvre), Marc Bloch era un patriota intransigente, guerrero de buen grado, que justificaba el esfuerzo militar y la entrada en guerra por la necesidad de defender la integridad nacional y la República.[44] La emoción profunda que reconocía en sus *Souvenirs de guerre* ante la noticia del asesinato de Jaurès indica claramente que no compartía en absoluto el espíritu revanchista de un Péguy y otros exaltados de la Union Sacrée.[45] Él era «jauresiano», pero del Jaurès de *L'Armée nouvelle*. Su patriotismo republicano veía en un ejército de ciudadanos la prolongación de un modelo democrático. El juicio a las clases dirigentes que no habían asumido sus responsabilidades y al sistema de producción de las elites (el de las grandes escuelas, incluyendo la École de Sciences Politiques y la École de Guerre) que haría en *La extraña derrota* ya estaba en germen en la lección que sacó de la Primera Guerra Mundial.

No estamos tan informados sobre el modo en que Lucien Febvre vivió la experiencia del frente, salvo por algunos testimonios epistolares, como una emotiva carta a Henri Berr en la que dejó hablar a su melancolía. Hacía tres años que su regimiento había llegado al frente. Como Marc Bloch, se preocupaba menos por su estado de salud que por su capacidad intelectual.[46] Como él, se ejercitaba en los relieves de una biblioteca devastada del pueblo vecino (en su caso, la Biblioteque Arquéologique de Verdun) para no hundirse en una total inactividad intelectual. Esta similitud de impresiones, que se debe atribuir a sus *habitus* universitarios,

[44] Marc Bloch, carta a Lucien Febvre del 5 de diciembre de 1938: «Al contrario que usted, yo no tengo ni una pizca del espíritu del excombatiente. Más bien le tengo horror; y no formo parte ni lo haría jamás de ninguna asociación de esa clase». Marc Bloch-Lucien Febvre, *Correspondance*, París, Fayard, 2003, tomo III, p. 45.

[45] «Al llegar a París, en la estación de Lyon, supimos por los periódicos del asesinato de Jaurès. Con nuestro duelo se mezcló una inquietud desgarradora. La guerra parecía inevitable. ¿Deshonraría aquel motín sus inicios? Todo el mundo sabe hoy en día cuán errónea era aquella angustia. Jaurès ya no estaba. Pero la influencia de su noble espíritu le sobrevivía: la actitud del partido socialista lo demostró a las naciones». *Écrits de guerre 1914-1918*, *op. cit.*, p. 119.

[46] «Tres años –escribió–, ¿pero tantos han pasado desde el principio? Si me parecen veinte en mi compañía, sin duda es culpa del diablo... ¡tres años! Pero por cuántos valen, esos tres años, y qué de cabellos blancos, qué de arrugas, qué de ancianos precoces a mi alrededor. Son días melancólicos, estos días de invierno naciente y de cementerios floridos (...). No estoy mal físicamente, pero ¿intelectualmente? ¡Tengo mis dudas! ¿Cómo me encontraré a mí mismo, después de tan larga y completa inactividad?». Carta del 5 de noviembre de 1917, Lucien Febvre, *Lettres a Henri Berr*, París, Fayard, 1997, pp. 37-40.

puede comprenderse a través del modo en que la apreciación global del conflicto salpicó su concepción de la historia.

Lucien Febvre, como hemos visto, se desmarcó claramente, en su lección inaugural pronunciada en la Universidad de Estrasburgo al día siguiente de la victoria, del compromiso ideológico que tenían ciertos historiadores, demasiado ansiosos de hacerse útiles.[47] El modo en que se transformaron en sabios con casco durante la guerra los condujo a reafirmar el ideal científico de Fustel de Coulanges (prefiriendo, sin embargo, a su definición de la historia como la ciencia de las sociedades humanas, la de ciencia del desarrollo del hombre a través de los tiempos) y a reapropiarse del imperativo de la distancia, de la impasibilidad que el autor de *La ciudad antigua* opuso al ideal de compromiso republicano de Gabriel Monod.

No cabe duda de que March Bloch compartía esa idea de la necesidad de distancia y de autonomía del pensamiento histórico. Lo demostró en su estudio sobre las noticias falsas, donde no dudó en criticar la tesis oficial y las conclusiones de los primeros trabajos sobre las atrocidades del ejército alemán durante la invasión de Bélgica. Más que la realidad de las masacres, lo que Bloch puso en duda fue la tesis de una práctica deliberada del terror en contra de la población civil. Las tropas alemanas estaban acosadas por el recuerdo de los ataques de francotiradores que habían tenido que sufrir en 1870, y esa obsesión fue amplificada por la memoria colectiva. Según él, reaccionaron desencadenando la violencia a los primeros rumores erróneos de resistencia.[48] Ahora bien, la tesis de un terror premeditado del ejército alemán fue útil, junto con la de que los imperios de centroeuropa fueron los primeros en movilizarse para imputar a los vencidos la responsabilidad de la guerra y obligarlos a hacerse cargo de las reparaciones.

Este ideal de distancia, Marc Bloch y Lucien Febvre no lo reivindicaban para regresar lo más rápido posible a su torre de marfil, una vez que volvió la paz, sino para tratar de comprender el pasado del modo más amplio y más riguroso, localizando constantes entre los hechos históricos clasificados por series homogéneas y cronológicas. ¿Es decir, leyes? «Así lo creemos, con toda nuestra fe –responde Lucien Febvre– (...) Ya

[47] «Seguir su progreso paso a paso... justificarlos, prolongarlos a la vez en el pasado que determina y explica el presente de antemano –y en el futuro en el cual, si tiene algo de talento, el historiador debe saber proyectar la sombra alargada y llena de promesas del presente». Lucien Febvre, «L'histoire dans le monde en ruines», publicada en la ***Revue de synthèse historique***, tomo XXX, febrero-junio 1920, pp. 1-15.

[48] Marc Bloch, «Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre», *op. cit.*

no es tiempo de miniaturas y de iluminaciones (...) sino que llega con rapidez, por el contrario, la hora bienhechora de un poder progresivo y metódico de la ciencia sobre el universo».[49] Este credo casi religioso en los beneficios de la ciencia puede hacernos sonreír hoy en día. Pero para ellos se correspondía con una adhesión profunda a los valores de la ciencia, que se puede hallar en cada página de la empresa de *Annales*. Su adhesión prolongaba la exigencia de cientificidad que François Simiand oponía a principios de siglo a la historia historicista. Esta también era para ellos una manera de responder a la noche del espíritu que acababa de atravesar Europa y que ellos experimentaron personalmente en sus experiencias en el frente.

Su insistencia en fundar y hacer que se reconociera el estatus científico del trabajo del historiador esperaba combatir un doble riesgo de oscurantismo, que formaba parte de las consecuencias de la guerra. Por un lado, el rechazo de las formas de actividad intelectual que no tenían una utilidad inmediata para los países en guerra.[50] Por otro, la crítica de la ciencia como ambición de la razón de rechazar indefinidamente las fronteras de lo incognoscible. Marc Bloch y Lucien Febvre, como hemos visto, enriquecieron su reflexión sobre la interacción del presente y el pasado dentro del campo del historiador, con el criticismo que afectaba al pensamiento científico desde el cambio de siglo, con la aparición de la física cuántica y de la teoría de la relatividad. Pero como entre los físicos, su crítica del pensamiento científico quedó como una crítica interna. No se dejó llevar a cuestionar globalmente la ciencia, la racionalidad y el reino de la técnica, como ocurriría con un pensador como Heidegger en la década de 1930, y como se había expresado dentro del historicismo alemán ya en vísperas de la Primera Guerra Mundial.

«Tengo la convicción de que la historia social será de actualidad cuando vuelva la paz», confía Lucien Febvre a Henri Berr en la carta que le envía desde el frente en 1917, «y cuando se abra como consecuencia la era dolorosa y atormentada de los conflictos sociales y de las prodigiosas transformaciones de clases». La observación, incluso en plena guerra, no tiene nada de original. Muchos testigos del conflicto tuvieron la impresión de que los esfuerzos y sacrificios pedidos a la población habían puesto al descubierto los enfrentamientos de clases y arruinado la autoridad de las clases dirigentes. Cualquiera que fuera el vencedor, el fin del conflicto transformaría no solamente la situación política sino el orden social de

[49] Lucien Febvre, «L'histoire dans le monde en ruines», *op. cit.*

[50] Frente a lo que denunciaban los «científicos de gabinete», Lucien Febvre exaltaba «la perpetua inquietud de un espíritu alerta... esa flexibilidad de un pensamiento siempre dispuesto a acoger las sugerencias venidas de los rincones más diversos», ibíd.

Europa. Bajo la fuerza aparente de los estados, de sus gobiernos y de sus instituciones, son en realidad las estructuras sociales y su capacidad de resistencia las que tienen la última palabra. Esta prueba de verdad de la historia en curso no pudo hacer otra cosa que reafirmar a historiadores como Marc Bloch y Lucien Febvre en sus opciones epistemológicas, que concedían más importancia al estudio de las estructuras profundas (y ante todo a las estructuras sociales) que al de las instituciones y decisiones políticas.

La reflexión sobre las consecuencias de la guerra reforzó en ellos también la crítica al galocentrismo o, en el mejor de los casos, al europeocentrismo de los historiadores. Aquella guerra mundial, en el curso de la cual los poderes europeos tuvieron que pedir apoyo a aliados extraeuropeos como Estados Unidos y tomar recursos materiales o humanos de sus colonias, hizo que se tambaleara la hegemonía política y el ascendiente moral de Europa. Marc Bloch y Lucien Febvre quedaron marcados por *Le Déclin de l'Europe*, el ensayo de su colega y amigo Albert Demangeon, que se convertiría en uno de los miembros más activos del primer equipo de *Annales*. El autor estigmatizaba la eliminación de Europa, la gran perdedora de esta guerra a nivel global. En ella perdió su preeminencia económica y política en beneficio de nuevos poderes extraeuropeos y, a partir de entonces, quedó expuesta a la rebelión de los pueblos que había colonizado.

Al fracaso político se unió el hundimiento de su autoridad moral, puesto que los europeos habían sido los primeros en ridiculizar, con su ensañamiento al matarse unos a otros, los valores humanos supuestamente universales, en cuyo nombre se creían autorizados a dirigir el destino del mundo.[51] La repercusión del libro de Demangeon en el mundo intelectual y universitario es testimonio de la profundidad de la crisis de conciencia provocada por la guerra.

Para Marc Bloch y Lucien Febvre, ese fracaso geopolítico imponía una revisión no sólo del futuro sino también del pasado. Asociada a la idea de progreso, la concepción lineal del desarrollo histórico justificaba la importancia, acordada por la historia historicista, del encadenamiento de acontecimientos políticos en la manera de ordenar los hechos del pasado. Reposaba sobre la idea de que la historia política de Francia obedecía en sus peripecias y su propio desorden, dictados por los enfrentamientos de clases (o de *razas*, diría Augustin Thierry haciendo alusión al enfrentamiento de los galos vencidos y los francos conquistadores en el origen de Francia), a una lógica global de emancipación. En esa marcha hacia la

[51] Albert Demangeon, *Le Déclin de l'Europe*, París-Ginebra, Payot, 1920.

libertad, la historia de Francia abría camino al resto de Europa e incluso al resto del mundo.

Desde principios del siglo XIX, la historia nacional se concebía en Francia como un modelo aplicable a la historia universal y, al mismo tiempo, como la justificación de la hegemonía política y cultural de Europa. Este uso metonímico de la historia de Francia fomentaba el galocentrismo exagerado de los historiadores. Al mismo tiempo, reafirmaba la función didáctica y casi profética que los gobiernos republicanos del último tercio del siglo XIX habían conferido al saber histórico. Si el conjunto de la humanidad seguía los pasos de la historia de Francia en una marcha irresistible hacia la libertad, el historiador de Francia no solamente revelaba a los franceses su pasado y sus orígenes, sino que también iluminaba el destino colectivo de la humanidad y la naturaleza de la sociedad. Explicaba nuestro presente y mostraba el futuro. Ese *profetismo* había adquirido una especie de serenidad dogmática con Ernest Lavisse, verdadero pontífice del reino universitario de la historia para quien Francia estaba dotada desde la III República y sobre todo desde la llegada al poder de los republicanos «de un gobierno que podemos considerar definitivo». Un siglo antes de Fukoyama, Lavisse inventó el fin de la historia.[52]

Sostenida por el método riguroso de crítica de textos de la tradición erudita, esta visión unitaria del devenir humano aseguraba a la historia, más allá de un lugar central en el plan de estudios escolar, un papel hegemónico sobre el pensamiento universitario que colonizaba progresivamente el conjunto de las ciencias humanas. La historia literaria daba un estatus científico al estudio de la literatura, así como la historia de la filosofía se lo daba a los estudios filosóficos. Después del *affaire* Dreyfus, una campaña de prensa orquestada por la oposición antidreyfusiana se enfrentaba al imperialismo de la historia en la «Nueva Sorbona» que había impuesto con la historización de todas las disciplinas una verdadera dictadura intelectual de la ideología republicana. En el seno mismo del grupo republicano, la ofensiva de los sociólogos durkheimianos contra las concepciones de Charles Seignobos estigmatizó el pseudoprofetismo de los historiadores, y los fundamentos, más ideológicos que científicos, de su creciente poder en la universidad. De un modo más difuso pero también más profundo, el espíritu de fin de siglo (que tuvo menos fuerza en Francia que en el resto de Europa) instruyó el proceso contra la idea

[52] Ernest Lavisse, «Raisons de confiance dans l'avenir», *Conclusión* del tomo IX de *L'Histoire de France* (bajo la dirección de) Ernest Lavisse y Placide Rambaud. (Existe traducción al castellano: *Historia General De Francia*, 12 vols., Barcelona, Montaner y Simón, 1901-1905). Ver Pierre Nora, «Ernest Lavisse; son rôle dans la formation du sentiment national», *Revue historique*, 1926, julio-septiembre.

de progreso sobre la que se sustentaba todo el edificio de la hegemonía de la historia.

El conflicto mundial proporcionó a este cuestionamiento filosófico una estridente confirmación por los hechos. En cuanto la humanidad dejó de parecer irremediablemente orientada hacia su autoperfeccionamiento, Europa dejó de servir de modelo a la marcha del mundo y la historia de Francia a la marcha de Europa, el historiador ya no pudo pretender extraer el sentido de la historia de la simple reconstrucción de la cadena de acontecimientos pasados. A la reconstrucción de la sucesión de hechos tuvo que añadir un esfuerzo de explicación. Si el pasado puede esclarecer nuestro presente es ayudándonos a comprender las formas, la lógica y las leyes del cambio a partir de las regularidades que en él se ocultan. Las evoluciones históricas son múltiples, como los rasgos de continuidad de las culturas y las sociedades. El conocimiento histórico pierde así su poder de previsión o de profecía para reunirse con las ciencias sociales en su tarea de análisis y comprensión. Su dominio propio es la inestabilidad de los acuerdos humanos. En lugar de basarse en una visión unitaria del destino de la humanidad, que no es más que la versión secularizada de la escatología cristiana, el historiador debe aplicar su reflexión a la diversidad de culturas y sociedades interesándose ante todo por su capacidad de transformación.

CAPÍTULO 2
ACUERDOS Y DESACUERDOS. LOS *ANNALES* ENTRE DOS DIRECTORES

La prueba del frente y la experiencia en la Universidad de Estrasburgo tras su desmovilización no modificaron la orientación intelectual que había aproximado a Marc Bloch y a Lucien Febvre en vísperas de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, modificaron su visión del mundo y, en cierta manera, de la historia. ¿Pero anularon el peso de la diferencia de edad que los separaba? Sin duda, lo suficiente como para impulsarlos a lanzarse juntos a una empresa científica que debía concretar su ambición común de transformar las prácticas de los historiadores. Esta empresa consistió en la abortada tentativa de crear una revista internacional de historia económica y social a principios de los años veinte. El proyecto, retomado bajo otra forma, desembocó en la fundación de los *Annales d'histoire économique et sociale* en 1929. Sin embargo, su diferencia de edad, unida a fuertes diferencias de carácter, tuvo un papel importante en la gestión de la revista. Esas diferencias, que permanecieron mucho tiempo en la sombra hasta la reciente publicación de su correspondencia, le dieron un carácter extrañamente conflictivo a su colaboración. Sin esa explicación acerca de sus relaciones personales, ¿sería diferente nuestra percepción de su obra y del contenido intelectual de *Annales* durante el período en que la codirigieron?

UNA AMISTAD TORMENTOSA

Sus numerosos intercambios epistolares eran necesarios para la confección de la revista, sobre todo entre 1934 y 1937, cuando Lucien Febvre se unió al Collège de France y Marc Bloch permaneció en Estrasburgo.[1] Aunque su correspondencia no se ha conservado más que

[1] Para comprender lo que esta debe a las tensiones de la dirección de la revista, nos

de manera incompleta, ofrece un testimonio de una riqueza excepcional acerca de su trabajo editorial, y por lo tanto acerca de sus proyectos, sus ideas y también acerca de la historia de una amistad profunda y profundamente conflictiva. Lucien Febvre lo reconoció con honestidad cuando más le costaba admitirlo, en el homenaje a su amigo que dirigió en el momento en que le llegó la confirmación de lo que hasta entonces no había sido más que la sombra de un rumor: la ejecución de Marc Bloch por los alemanes el 16 de junio de 1944, junto con un grupo de veintiséis miembros de la resistencia que habían sacado de la prisión lionesa de Fort Montluc. «A veces nos enfrentábamos –escribió–, tan cercanos el uno del otro y tan diferentes. Nos echábamos en cara, recíprocamente, nuestro «mal carácter»; después de eso nos reencontrábamos, más unidos que nunca en el odio común a la historia mal hecha, a los malos historiadores –y a los malos franceses que eran también malos europeos».[2] A la luz de su correspondencia, esta confesión de Lucien Febvre, que hubiéramos podido atribuir a la retórica del homenaje fúnebre, se revela como absolutamente cierta.

Ambos habían estado ya en contacto antes de encontrarse en la Universidad de Estrasburgo. Lucien Febvre, como hemos visto, introdujo al joven Marc Bloch en la *Revue de Synthèse*. La publicación de *Los reyes taumaturgos* reforzó en él la convicción de que Marc Bloch era un historiador de una originalidad excepcional, como le confió a Henri Berr. «Creo que ya le he dicho en qué alta estima intelectual le tengo. Su último libro sobre *Los reyes taumaturgos* es realmente, en todo, un libro de primer orden, de un talento y una amplitud tales que, en el mundo de los medievalistas, no conozco a nadie que sea, ni de lejos, de esa envergadura». Incluso la inflexibilidad de su personalidad le seducía. «Es un espíritu reflexivo –añadía–, un poco cortante en ocasiones, cosa que, desgraciadamente, ¡no me disgusta!».[3]

Tenemos menos documentación sobre los sentimientos de Marc Bloch hacia Lucien Febvre en aquel momento. Pero más de una vez, en sus

dirigiremos a las notables introducciones de Bertrand Müller, editor de los tres volúmenes de la *Correspondance* de Marc Bloch y de Lucien Febvre, Fayard, 2003, *op. cit.* A decir verdad, el ritmo de sus intercambios epistolares estaba marcado, sobre todo a partir de 1938, por la naturaleza (tempestuosa) de sus relaciones, más que por las obligaciones editoriales de la revista. A partir del momento en que ambos estuvieron instalados en París, continuaron escribiéndose larga y frecuentemente, porque no llegaban a verse (lo que irritaba mucho a Marc Bloch), y sobre todo porque los reproches que se hacían eran más fáciles de exponer por escrito que de viva voz.

[2] «Marc Bloch fusillé», homenaje necrológico a Marc Bloch escrito por Lucien Febvre.

[3] Lucien Febvre, *Lettres a Henri Berr*, Fayard, *op. cit.*, mayo 1924, p. 175.

intercambios epistolares, incluso en los más tempestuosos, Marc Bloch recordó a Lucien Febvre la agradecida admiración que le profesaba. La estima y hasta la recíproca admiración que les unían no les colocaban, sin embargo, en una relación de igualdad, a causa de su diferencia de edad. Lucien Febvre, que era consciente de poder hacer que su amigo aprovechara su experiencia, esperaba de él una actitud de confianza y de absoluta lealtad. Marc Bloch, que estaba fascinado por la envergadura intelectual de Lucien Febvre, por su temperamento barroco y por su talento editorial, temía más que a nada la posición de fiel segundón. Su fascinación por él le infundía el deseo de imitar a Lucien Febvre, de medirse con él para igualarle, más que la preocupación por no herirle y estar conforme con lo que éste esperaba de él.

Los dos eran perfectamente conscientes de la contradicción que hacía su relación a la vez insoportable y eterna, pero no podían modificar su curso. Lucien Febvre le dijo a Marc Bloch en una de sus últimas rabietas epistolares:

> Usted ha desarrollado contra mí –escribió en 1941– después de casi diez años (una candidatura a Hautes Études, otra candidatura al Collège, etc.: no quiero recordar todo eso), una cierta animosidad de la que quizás no se da perfecta cuenta, y que es muy natural y sana psicológicamente. Yo soy el mayor, he caminado delante de usted y antes que usted por todos los caminos que usted también quiere recorrer.[4]

El primer enfrentamiento sorprendió a Lucien Febvre en el mismo momento en que los dos amigos se dedicaban a lanzar su nueva revista, en 1929, cuando descubrió que Marc Bloch había iniciado su campaña para una candidatura al Collège de France, al que él mismo era candidato.[5]

Cuando sus respectivas candidaturas fracasaron, Lucien Febvre supo que Marc Bloch proyectaba presentarse a la IV sección de los Hautes Études, a un puesto que a él mismo le podría interesar. Sin embargo, dudó en solicitarlo, ya que representaba un salario base muy bajo y por tanto difícilmente soportable por él. En cambio, Marc Bloch disponía de recursos económicos gracias a la fortuna personal de su mujer, Simone Vidal, descendiente de una familia rica. Pero el simple hecho de que su

[4] Carta de Lucien Febvre a Marc Bloch, principios de agosto de 1941, Marc Bloch, Lucien Febvre, *Correspondance*, *op. cit.*, tomo III, p. 163.

[5] «Ahí estará Marc Bloch dispuesto a presentarse contra mí la próxima vez, lo sé –porque cuenta con las habilidades de Meillet y sus campañas solapadas», escribió Lucien Febvre a Henri Berr el 3 de julio de 1929. Lucien Febvre, *Lettres a Henri Berr*, Fayard, *op. cit.*, p. 371.

amigo pidiera un puesto que podría tentarle a él para volver a París le pareció un gesto hostil y desleal. Como no podía hacer que Marc Bloch le reconociera una especie de derecho de prioridad o, mejor dicho, preferencia, llegó a convencerle de que era más interesante acordar una estrategia común, en lugar de enfrentarse en una competencia nefasta para ambos.[6]

Marc Bloch dejó el campo libre para la siguiente elección al Collège de France a Lucien Febvre, quien la superó sin demasiado esfuerzo.[7] Una vez en el Collège, Lucien Febvre trabajó mucho para que también fuera elegido Marc Bloch, como le había prometido, pero sin éxito. Al contrario de lo que otros han asegurado, Lucien Febvre se consagró a esta tarea sin reservas, incluso cuando su apoyo a Marc Bloch fue contra la candidatura de un amigo cercano como, por ejemplo, Henri Wallon. Febvre no se contentó con solicitar apoyos. Redactó auténticos discursos junto con otros colegas decididos a apoyar a Marc Bloch, como el que dirigió a Étienne Gilson.[8] Cuando Marc Bloch, dándose cuenta de su fracaso en el Collège, decidió ser candidato a la sucesión de Hauser en la Sorbona, Lucien Febvre reinició la campaña.

Como le ocurrió a Gaston Roupnel, que vio caer a su ídolo Michelet, a quien admiraba sin reservas, el día que sorprendió en su correspondencia pistas que revelaban una poco gloriosa ansia por hacer carrera; no podemos evitar un sentimiento de malestar y, reconozcámoslo, de decepción, cuando descubrimos hasta qué punto las campañas electorales (para puestos de profesor) de Marc Bloch invaden su correspondencia con Lucien Febvre. Carta tras carta, detalla sus viajes a París, sus visitas, sondea las segundas intenciones de sus interlocutores, asedia a su amigo

[6] Después del fracaso de Marc Bloch, Lucien Febvre no dudó en explicarle, como él mismo relató a Henri Berr, que sin duda ciertos electores habían sancionado la ventaja social que le permitiría postular a un puesto mal pagado y que él se había equivocado «al subestimar las reacciones de los medios universitarios contra lo que (...) puede parecer privilegio de la fortuna». Esta desventura debía convencerle, pues añadía «que la sabiduría estaba sin duda no en intentar librarse de mí por el camino, y tomar caminos laterales demasiado astutos, sino en llegar a un entendimiento conmigo, en el futuro». Lucien Febvre, *Lettres a Henri Berr*, Fayard, *op. cit.*, 1 de enero de 1931, p. 414.

[7] Lucien Febvre fue elegido por unanimidad por los 44 votantes del Collège de France el 8 de enero de 1933. En la etapa decisiva de la definición de la cátedra, había superado con justicia, con su proyecto de historia de la civilización moderna, a su contrincante, cuyo proyecto no hacía más que prorrogar la cátedra de Historia de las Religiones de Alfred Loisy que había quedado vacante.

[8] En enero de 1934 redactó una nota para Étienne Gilson que debía presentar la candidatura de Marc Bloch ante la asamblea del Collège de France. En unas pocas páginas, esbozaba una presentación brillante del estudio de las mentalidades tal como estaba previsto en *Annales*, destacando los aspectos que caracterizaban especialmente el enfoque de Marc Bloch. Marc Bloch, Lucien Febvre, *Correspondance*, *op. cit.*, tomo II, pp. 459-461.

a preguntas y solicitudes de intervención a las que este responde con una paciencia infinita. Esta paciencia parece menos excepcional si tenemos en cuenta que Lucien Febvre, algunos años antes, había acosado de la misma manera a Henri Berr, quien invirtió la misma cantidad de buena voluntad siendo su apoyo en las elecciones para profesores en el medio universitario parisino.[9]

La imagen de Marc Bloch y Lucien Febvre como dos historiadores enfrentados a lo establecido, que rehusaron participar en el juego de los manejos universitarios, procede de una mitología romántica que los fundadores de *Annales*, y sobre todo Lucien Febvre, contribuyeron a crear con su retórica guerrera y su denuncia del conservadurismo del medio académico. Marc Bloch y Lucien Febvre, ambos titulados en la École Normale Supérieure, catedráticos de Historia, que accedieron bastante pronto a la enseñanza superior, fueron en realidad puros y excelentes productos del sistema universitario francés. Si bien criticaron su rutina y su falta de receptividad a la innovación y a la creatividad intelectual, también aceptaron sus reglas, incluyendo las normas en las elecciones del profesorado, aunque nos resulte asombroso que aquellas normas movilizaran tanto tiempo y energía en unos científicos tan ansiosos de no desperdiciarlos.

No es cierto que las reglas hayan cambiado demasiado desde entonces. Pero la estrechez del mercado universitario y las tensiones que les imponían las restricciones presupuestarias del período de entre guerras explican el empeño obsesivo de los candidatos.[10] El menor puesto vacante ponía en marcha sus redes y sus estrategias de influencia en un medio limitado, en el que cada uno conocía la situación de todas las carreras. Esa tensión afectó de modo desigual a las diferentes generaciones, quizá más a la de Marc Bloch que a la de Lucien Febvre. Después de beneficiarse de

[9] Desde 1925 hasta finales de 1932, las cartas de Lucien Febvre a Henri Berr estaban invadidas por sus ansias de ser candidato a la Sorbona, eventualmente al EPHE y sobre todo al Collège de France. Henri Berr no estaba en la misma posición con respecto a Lucien Febvre que este ante Marc Bloch, ya que él no era candidato ni elector. Pero su posición a la cabeza de la revista y del Centre de Synthèse le daba un gran conocimiento del medio universitario parisiense y un cierto poder de influencia que puso encantado al servicio de Lucien Febvre; por amistad con su joven amigo, que había mantenido largo tiempo relaciones filiales con él, pero también porque las grandes maniobras electorales eran, dentro de aquel estricto mercado académico, como la negociación de los matrimonios para la corte de Luis XIV tal como la describió Saint-Simon, el rito de integración e identificación que aseguraba la cohesión social del mundo universitario.

[10] Ver Olivier Dumoulin, «Changer l'histoire. Marché universitaire et innovation intellectuelle à l'époque de Marc Bloch», en Hartmut Atsma y André Burguière (eds.), *Marc Bloch Aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, París, EHESS, 1990, pp. 87-104.

un mayor número de puestos vacantes después de la guerra, cuando fue necesario reemplazar a los desaparecidos, la generación de Marc Bloch se encontró con que la precedente bloqueaba su avance. Esta es una posible explicación de la propensión de Marc Bloch a ser candidato a todo, cosa que exasperaba a Lucien Febvre.

Pero no es la única explicación. Si los fundadores de *Annales* quisieron introducir un espíritu más científico en el trabajo de los historiadores, era en el marco de las instituciones universitarias donde concebían lo que llamaban su «combate». Conseguir ser elegido en uno de los focos más activos y más influyentes de la vida científica, como el Collège de France, la Sorbona o la EPHE (École Pratique des Hautes Études), no revela, en su caso, un ansia exacerbada por hacer carrera, sino el deseo de proveerse de los instrumentos para actuar en el medio y transformarlo. Desde mitad de la década de 1920, tanto uno como otro querían irse de Estrasburgo. La universidad, que los sedujo al principio en el júbilo novedoso de volver a ser francesa, pronto recayó en el provincialismo. Salir de allí significaba para ellos solicitar puestos en París, que era el lugar donde se decidía la vida intelectual y desde donde mejor se podía actuar sobre ella, además de ser el centro de la consagración universitaria.

Las dos razones eran importantes para ellos. La primera era común a ambos, sobre todo a partir del momento en que concibieron el proyecto de una revista que quería cambiar el espíritu del mundo académico. Esto era especialmente importante para Lucien Febvre, que se consideraba hecho para el papel de emprendedor científico, de fuente de ideas a imagen de Henri Berr, de quien llegaría a convertirse en consejero. La segunda razón era quizá más importante para Marc Bloch, que veía en la consagración universitaria un signo de reconocimiento de su valía como historiador, del valor de su concepción de la historia, pero también un medio para imponerse a su amigo como un igual.

Su espíritu de competición se refleja especialmente en la atribución de libros para reseñar. Lucien Febvre explicaba su irritación a Henri Berr. Reprochaba a Marc Bloch que se precipitara sobre los libros más importantes para hacer él la reseña en *Annales*. Cuando el libro había sido dirigido directamente a Lucien Febvre, como, por ejemplo, la tesis del geógrafo Allix, Marc Bloch proponía a la *Revue de Synthèse* hacer la reseña, y se apresuraba a escribirla para que apareciese antes que la de Lucien Febvre.[11]

[11] «No puede usted imaginar –confió Lucien Febvre a Henri Berr– hasta qué punto me resulta penosa la sensación de que en ello hay perpetuo cálculo, cuando en realidad le presto tan poca atención. O mejor dicho, estoy tan en guardia que nada de todo esto se me escapa; pero no me veo adoptando métodos semejantes...», abril de 1930. Lucien Febvre, *Lettres a Henri Berr*, Fayard, *op. cit.*, p. 390.

Los dos historiadores eran ya autores habituales y consagrados de reseñas cuando fundaron los *Annales*. Les encantaba aquel servicio que prestaban a la vida científica, un servicio al que dedicaban su talento y que les proporcionaba un cierto poder, el poder de la crítica, dentro de la comunidad histórica. El número considerable de reseñas que firmaron en su nueva revista no interrumpió su colaboración como autores de reseñas en otras revistas.

Aquel espíritu de competición afectó a la propia dirección de la revista. Al fundar *Annales*, Lucien Febvre había advertido a Marc Bloch de que le ayudaría a poner en marcha la revista, pero que tenía intención de abandonar pronto la dirección de ésta para consagrarse a otros proyectos que le importaban mucho. Menos centrado en la historia económica y social de lo que lo había estado al principio de los años veinte, cuando habían intentado por primera vez crear juntos una revista internacional, en aquel momento Lucien Febvre se sentía más interesado por investigaciones de historia intelectual. También tenía en perspectiva asumir la dirección de la *Revue de Synthèse*, posibilidad que Henri Berr le había hecho entrever. Una razón más que le empujaba a regresar a la capital. Pero Lucien Febvre nunca tomó el relevo en aquella revista. El hecho de que Henri Berr no le confiara la dirección de la *Revue de Synthèse* como le había dejado creer que haría no basta para explicar que decidiera conservar su puesto y el control en *Annales*. Porque, apenas fue elegido en el Collège de France, tuvo que hacer frente a otras responsabilidades, particularmente la dirección de la *Encyclopédie française*, una obra apasionante pero que le absorbió completamente hasta el inicio de la guerra.

La instalación de Lucien Febvre en París obligó a los dos directores a hacer una redistribución de tareas de la que Marc Bloch se quejó de modo contradictorio. Por una parte, subrayó que la mudanza de Febvre le imponía un «aumento de trabajo y de fatiga». Deploraba que Lucien Febvre hubiera abandonado, al marcharse, el principio de la «corrección mutua» en la gestión de la revista, un abandono que, en opinión de Marc Bloch, le repercutía en que era el único que ejecutaba el trabajo.[12] En 1938, la situación se invirtió. Lucien Febvre, absorbido por la dirección de la *Encyclopédie* y por una grave crisis personal, dejó a Marc Bloch, para entonces ya en París, dirigir él solo la revista. Lucien

[12] «Hasta ahora hemos seguido siempre esa regla de corrección mutua, a pesar de todo el esfuerzo que nos ha costado. El mantenimiento de los *Annales* tiene ese precio», y valiéndose de su amistad gruñona, añadió: «Se ha hecho usted muy parisino, mi querido amigo; porque no lee ya las cartas». De Marc Bloch a Lucien Febvre, 5 de marzo de 1934. Marc Bloch y Lucien Febvre, *Correspondance*, *op. cit.*, tomo II, p. 33.

Febvre, a su vez, se lamentaba de su «expulsión de la obra común...».[13] Ahora bien, rehusaba hacer un papel de segundón. Por lo demás, todo le disgustaba en la evolución de la revista desde que él estaba menos presente. Para empezar, demasiadas concesiones a la historia establecida contra la que se suponía que ellos combatían: «¿No estarán nuestros *Annales* volviéndose lentamente –se preguntaba– hacia una especie de conformismo universitario de centro derecha, respetuosos de las conveniencias y de las situaciones?».[14] Marc Bloch respondió punto por punto a sus críticas, reprochando a Lucien Febvre su alejamiento, rehusó ser considerado como un vil erudito y acabó amenazando con presentar su dimisión.[15] La discusión se prolongó de una carta a otra hasta el verano, mezclando reproches personales y críticas de fondo, alternando ataques y declaraciones de amistad en un proceso catártico de expulsión del resentimiento que los dos directores, como las parejas de ancianos, controlaban perfectamente. La disputa no se calmó con los tormentos de la Ocupación, sino que volvió a cobrar actualidad.

LA PRUEBA DE LA OCUPACIÓN

La última crisis, la más grave y también la que más se ha comentado, fue de otra naturaleza. Concernía al problema de la continuación de la publicación de *Annales* bajo la censura y la legislación antisemita del ocupante. Esto implicaba, como mínimo, la desaparición del nombre de Marc Bloch y el cambio de la cuenta bancaria de la revista, que estaba a su nombre. Lucien Febvre, volviendo a la carga en varias ocasiones,

[13] «Los *Annales* –deploraba– se hacen cada vez más al margen de mí, no digo sin consultarme (las formas siempre se guardan), pero al menos sin mi influencia real». De Lucien Febvre a Marc Bloch, 8 de mayo de 1938, Marc Bloch y Lucien Febvre, *Correspondance*, *op. cit.*, tomo III, p. 10.

[14] Lucien Febvre a Marc Bloch, 18 de junio 1938, *Correspondance*, *op. cit.*, tomo III, p. 22. Defendiendo a Gaston Roupnel contra Marc Bloch, que le había reprochado una reseña demasiado favorable de su último libro, afirmó: «A mi entender, un libro es bueno si hace soñar. Cuando más arriesgado sea, ¡tanto mejor! Qué importa que sea inexacto. Hay ya tantas páginas exactas». Por ello, deploraba a su vez la bondad de Marc Bloch con respecto a Seignobos. «Si el susodicho Seignobos es un autor confuso en el que uno se atasca, mi función social es decirlo. Los *Annales* o se hacen para eso o no me interesan», ibíd., p. 24.

[15] «Más que usted, es cierto –concedía Marc Bloch–, siento la necesidad de apoyarme en el laboratorio», pero contraatacaba enseguida: «No me trate de vil erudito, ni de ingenuo conformista. Soy, creo, un erudito honesto. Exactamente igual que usted. Yo me esfuerzo por ser otra cosa, eso es todo». Carta a Lucien Febvre, 22 de junio 1938, *Correspondance*, *op. cit.*, tomo III, p. 29.

desplegó todos sus recursos oratorios para intentar convencer a su amigo de que hacía falta hacer esas concesiones, ciertamente indignantes, pero formales, a fin de preservar lo esencial: continuar publicando, para no rendir las armas ante un poder que quería acabar con la vida intelectual del país. Continuar, desde luego, mientras que la revista no fuera obligada a ceder en relación con el contenido de lo que publicaba.

Marc Bloch rechazó aquella solución a partir de una posición sin equívocos. «Mi motivo es simple –escribió–: no creo que deba admitir ninguna apariencia de que me han hecho *entrar en vereda*».[16] Esta negativa a ceder tenía una dimensión personal. Marc Bloch no podía someterse a una legislación antisemita que le negaba aquello que más le importaba: su cualidad de francés de pleno derecho. Tenía también una dimensión política. Lucien Febvre pensaba que, aceptando aquella condición más bien formal, se salvaba lo esencial, puesto que la revista continuaría funcionando como antes y su amigo, en el anonimato, tendría su lugar en ella. A los ojos de Marc Bloch, cediendo en la forma, es decir, en los principios, se cedía en todo. Porque la implicación simbólica del gesto de sumisión constituía el objetivo esencial a los ojos del ocupante. Las dos posiciones eran defendibles, y cada uno defendió la suya con convicción.

Este conflicto, el más claro y el más digno, a primera vista, de todos los que les enfrentaron, habría podido acabar con un compromiso. Lucien Febvre renunció a la idea de continuar los *Annales d'histoire social* con aspecto «ario», cediendo a la fuerza ante Marc Bloch, puesto que la censura alemana negó el *imprimatur* a los *Annales*, a pesar de que habían sido clasificados por el Ministerio de Educación de Vichy entre las revistas

[16] Marc Bloch a Lucien Febvre, 7 de mayo 1941, *Correspondance*, *op. cit.*, tomo III, p. 136. «Me impiden por la fuerza continuar –afirmaba en una carta precedente–. De acuerdo. No puedo hacer nada. Pero no haré el más mínimo gesto que se parezca, poco o mucho, a un consentimiento». Carta a Lucien Febvre del 16 e abril 1941, ibíd., p. 123. En el abundante y apasionado intercambio epistolar sobre esa cuestión que les ocupó de abril a octubre de 1941, cada uno expuso desde el principio su postura con gran claridad, y ambas eran admisibles. Cada uno rechazó la sugerencia del otro con pertinencia. La sugerencia de Marc Bloch de transferir la sede de la revista a la zona sur, que no estaba sometida a las mismas leyes, impediría la distribución de *Annales* en la zona ocupada y amenazaría directamente a Lucien Febvre, que continuaba residiendo allí. Además también existía censura en la zona sur. El hecho de continuar en zona ocupada bajo las condiciones del ocupante, es decir, haciendo desaparecer el nombre de Marc Bloch, no protegería la revista, como él había previsto, de una censura progresiva. Es lo que ocurrió, en efecto, a otras revistas que eligieron esa vía. Sobre los objetivos de esa crisis y la rehabilitación de la revista, se puede leer con gran provecho *L'introduction* de Bertrand Müller al tomo III de la *Correspondance* de Marc Bloch y Lucien Febvre, *op. cit.*, pp. XVIII-XXVIII; así como Bertrand Müller, *Lucien Febvre, lecteur et critique*, París, Albin Michel, 2003, pp. 164-168.

académicas que había que autorizar urgentemente. Un cierto aspecto de continuidad quedó asegurado por *Les Mélanges d'histoire sociale*, de periodicidad irregular, a los que Marc Bloch aportó su ayuda como había prometido y con los que colaboró bajo el pseudónimo de Fougères. En sus últimas postales y cartas, aseguró a Lucien Febvre su aprobación, reconociendo que había tenido razón al querer continuar.[17]

Pero el conflicto no fue limpio más que en superficie, ya que, en todo lo que no se decía, llevaba implícitos todos sus conflictos anteriores, que resurgían al primer patinazo.[18] Cuando Lucien Febvre anunció el apoyo de Henri Hauser a su idea de continuar los *Annales*, quiso hacer ver a Marc Bloch que Hauser «había sufrido vejaciones personales más graves» que él. A diferencia de Hauser, Marc Bloch formaba parte del pequeño número de funcionarios salvados de las medidas de expulsión de los judíos por servicios excepcionales a la nación. La alusión de Lucien Febvre le resultó insoportable, porque daba a entender que no relativizaba bastante su estado de víctima en una Francia ocupada en la que todo el mundo sufría.

[17] 11 de abril de 1942, Marc Bloch a Lucien Febvre, «Tema, *Annales*. Le agradezco lo que hace, usted solo, ya que yo no puedo ayudarle, por la obra común. Personalmente, no veo otra manera de servirle que enviándole la copia (concretamente la de M. Fougères) *siguiendo la línea antigua*. Esa línea dio buenos resultados. Hay que mantenerla», *Correspondance*, *op. cit.*, tomo III, pp. 190-191.

20 de octubre de 1942, Marc Bloch a Lucien Febvre, «Recibido el t. II de los *Mélanges*, que está realmente muy bien. (...) ¿Hay que repetirlo? Ahora me alegro de que hayamos continuado. ¡Podría usted seguir continuando! y pensemos en el futuro sin mirar demasiado al pasado», ibíd., p. 225.

[18] ¿Se había dado cuenta Lucien Febvre de que estaba pidiendo a su amigo que sacrificara su dignidad en interés de la revista, como si ambos conceptos estuvieran enfrentados, mientras que para Marc Bloch eran conceptos que iban unidos? Marc Bloch, que tuvo que hacer frente a las presiones de Lucien Febvre en pleno desarrollo personal y familiar, no dejó entrever después ningún resentimiento. Renovaba sin cesar a su amigo su afecto y su aprobación a las decisiones que tomaba con respecto a la revista. Es más difícil seguir el estado de ánimo de Lucien Febvre, porque la mayoría de sus últimas cartas a Marc Bloch han desaparecido. Pero se le nota más susceptible. A la menor alusión de Marc Bloch a sus *Mélanges*, al hecho de que él era ya el único en decidir, se apresuraba a replicar que no actuaba por él sino por su obra común. ¿Habría aprovechado el régimen para apropiarse de la revista, como deja entender Philippe Burin? Marc Bloch no da en ningún momento la impresión de tener esa sospecha, y el historiador de Vichy no proporciona ningún indicio inédito que permita creerlo.

«Le conozco demasiado bien como para no saber que hay una línea que usted no traspasará. Llamémosla, si quiere, moderadamente, la línea del honor», le escribió Marc Bloch el 16 de mayo de 1941 (ibíd., tomo III, p. 145), en el momento en que Lucien Febvre defendía la continuación de la revista. Pero cualquiera que fuese la decisión tomada, Lucien Febvre tenía la impresión de haber sido él quien se había puesto en una situación dudosa y toda alusión de Marc Bloch al hecho de que ahora era él el único en decidir, se la tomaba como un reproche.

Entre su suerte y la mía, entre las angustias de usted y las mías –le respondió a Lucien Febvre– no hay más que una diferencia (respecto a esto, de Hauser yo no sé nada). No se trata de nuestras personas ni de nuestros sentimientos. Reside en que el futuro de mis hijos me tortura y el futuro de los de usted no peligra más que el de todos los otros franceses.[19]

No es que Marc Bloch sospechara que su amigo era comprensivo con las leyes antisemitas. Había sido Lucien Febvre quien le había hecho consciente de los efectos de un insidioso antisemitismo en el Collège de France. Él le había revelado el papel que la categorización de Marc Bloch como judío había tenido durante su primer fracaso en el intento de entrar en el Collège en 1936. El que fuera judío había influido en hombres considerados de izquierdas, que eran poco sospechosos de antisemitismo, pero que sin embargo se mostraron ansiosos de respetar cuotas confesionales.[20] Lucien Febvre, pues, no sentía ninguna simpatía por el antisemitismo, pero lo aceptaba como una realidad que había que tener en cuenta. Cuando Marc Bloch le confió en 1938 su deseo de presentarse como candidato a la sucesión de Célestin Bouglé como director de la École Normal Superieure, un objetivo que le parecía importante para cambiar el espíritu de la investigación, Lucien Febvre se lo desaconsejó, por muchas razones que denominaba «el problema onomástico». La alusión no sorprendió a Marc Bloch, porque, al exponerle sus intenciones, él había sido el primero en reconocer el obstáculo que podía representar para su candidatura el hecho de llevar un nombre judío.[21] En cambio,

[19] Carta de Marc Bloch a Lucien Febvre del 26 de junio de 1941, ibíd., tomo III, p. 151.

[20] Después del fracaso de la última candidatura de Marc Bloch al Collège de France, en 1936, Lucien Febvre le relató una conversación que había tenido con Gaston Maspéro. Este había apoyado la elección del lingüista de lenguas indias, Jules Bloch, para que continuara la enseñanza de Sylvain Lévi. «Queríamos ese puesto para un Bloch, confesó; así que no podíamos votar por otro Bloch, porque, Sylvain lo decía a menudo: dos Lévi en el Collège es demasiado; añadir dos Bloch, es imposible. No me crea antisemita (...). Pero hace falta dosificar las opiniones, las religiones, los tipos de hombres», carta de Lucien Febvre a Marc Bloch del 12 de abril de 1936, *Correspondance*, *op. cit.*, tomo II, p. 417.

[21] Pasando revista a los posibles obstáculos a su candidatura, Marc Bloch escribió a Lucien Febvre: «En fin, me llamo Bloch. Para algunos esa puede que sea una objeción. Pero es una objeción que hoy menos que nunca creo tener derecho a tener en cuenta yo mismo, por lo que soy. Soy judío; no soy un judío antisemita. Y ante la ley –aunque le pese a nuestro futuro anfitrión (Ribbentrop, que acababa de firmar un acuerdo entre Francia y Alemania)– no me siento otra cosa que ciudadano francés», 5 de diciembre de 1938, *Correspondance*, *op. cit.*, tomo III, p. 45.

Lucien Febvre le respondió al día siguiente: «Aunque yo no lo plantee, ni algunos otros cada vez más escasos, se plantea el problema onomástico. Comprendo su actitud y su reacción. Yo la tendría si fuese usted», ibíd., p. 47.

cuando Lucien Febvre, tres años después, condenó ante él la inconsciencia y la inercia de algunos judíos ante el antisemitismo del poder, Marc Bloch, solidario con todos los que estaban atrapados por una legislación inicua, le reprochó su falta de sensibilidad ante los sufrimientos de los judíos perseguidos por Vichy.[22]

Apegado, como Marc Bloch, a una concepción laica, republicana, de la adhesión nacional, fundada en el vínculo personal y no en la herencia familiar, Lucien Febvre no veía en las leyes antisemitas de Vichy y del ocupante más que uno de los rasgos de un régimen político territorialmente detestable. Puesto que no se podía hacer nada contra ese aborrecido régimen, los judíos, en su opinión, debían armarse de paciencia, como otros sectores de la población especialmente afectados. La incomprensión de Lucien Febvre respecto a lo que tenía de único la persecución de los judíos nos ayuda a comprender la extraña pasividad, ante la suerte de los judíos en la Francia de Vichy, de las elites francesas (escribanos, universitarios, magistrados, médicos, arquitectos, etc.), incluyendo las que eran ideológicamente hostiles al antisemitismo y al fascismo.

Su incomprensión ante la situación de Marc Bloch se veía reforzada por la división entre la zona libre y la zona ocupada. Los que permanecían en zona ocupada, como Lucien Febvre, que se quedó en París, bajo el régimen del ocupante, con el racionamiento, con el toque de queda, etc., consideraban el hecho de estar en zona libre (que era el caso de Marc Bloch, que vivía a Montpellier o en su mansión de la Creuse) una verdadera ventaja. Marc Bloch estaba de hecho viviendo mil agravios personales que Lucien Febvre no ignoraba: su biblioteca de París, que intentó en vano transportar a la Creuse, había desparecido («confiscada» por el ocupante); en la universidad de Montpellier, fue el blanco de la hostilidad de Augustin Fliche, mediocre historiador de la iglesia y decano irascible. Se sentía sobre todo herido al ver que su amigo no llegaba a comprender que el destino de los judíos era particularmente odioso, injusto y angustioso para ellos cuando pensaban en su futuro en Francia.

¿Fue la herida o la amargura que le dejó el desacuerdo acerca de la continuidad de la revista lo que dictó sus palabras en su respuesta a la última tentativa de Lucien Febvre para convencerle de su propuesta, una alusión *in coda* en los últimos números de *Gringoire*?[23] La alusión era transparente. Hacía referencia a los extractos de tono colaboracionista aparecidos en el último libro de Anatole de Monzie, que era amigo de

[22] Lucien Febvre a Marc Bloch, ibíd., 18 de junio 1938, p. 22.

[23] «¿Ha leído usted los últimos números de *Gringoire*? Desearía que, para su tranquilidad de espíritu, le haya sido posible ignorarlos». Carta de Marc Bloch a Lucien Febvre del 26 de junio de 1941, ibíd., p. 151.

Lucien Febvre y su compañero en *L'Encyclopédie française*. Había sido Monzie quien había concebido la idea y le había confiado la dirección cuando era ministro de Instrucción Pública. Con claridad, Marc Bloch le reprochó su amistad con aquel político oportunista, cercano a Vichy. En una respuesta que no carecía de ira ni de elegancia, Lucien Febvre asumió su amistad con Monzie como persona privada, que seguía siendo para él un ser entrañable y respetable. En cuanto a las afinidades políticas del personaje, en concreto su unión con Pétain, las desaprobaba, y su desacuerdo acarreó la interrupción de *L'Encyclopédie française*.

Marc Bloch intentaba aquí confundir los lazos de amistad y las simpatías políticas, aunque sabía que eran distintos. La alusión no solo era hiriente, sino que estaba hecha para herir, y así fue como la percibió Lucien Febvre. Los dos hombres nunca compartieron a todos sus amigos. Marc Bloch guardaba un respeto amistoso a Charles Seignobos, su viejo maestro, considerado por Lucien Febvre como el principal enemigo de los *Annales*, y le exasperaba el romanticismo rural de Gaston Roupnel, a quien Lucien Febvre ponía por las nubes. La prevención de Marc Bloch contra Monzie era antigua, porque el político le parecía demasiado poco fiable, dispuesto a cualquier compromiso, y arriesgado en sus simpatías (por Mussolini, por ejemplo).

A Marc Bloch nunca le gustó demasiado la implicación de Lucien Febvre en *L'Encyclopédie*, que le exponía, según él, a un cierto «parisianismo». Monzie formaba parte de aquel mundo. La antipatía de Marc Bloch por Monzie fue tenaz, como si representara la parte de agresividad a menudo presente en las grandes amistades. Uno de sus últimos artículos, publicado en el periódico clandestino *Les Cahiers politiques*, era una crítica feroz de *La Saison des juges*, un ensayo que recomendaba la reconciliación de los franceses y que Monzie, tratando de distanciarse de Vichy, acababa de publicar.[24]

DESACUERDO PERSONAL Y ACUERDO POLÍTICO

Si Marc Bloch hubiera sobrevivido a la guerra, el problema Monzie hubiera constituido una fuente continuada de conflictos con Lucien Febvre, porque escondía un desacuerdo no directamente político, sino personal. Al contrario de lo que se ha afirmado en ocasiones, la discrepancia aparecida entre Marc Bloch y Lucien Febvre en la gestión de la revista no se basaba

[24] Marc Bloch, «La vraie saison des juges», *Les Cahiers politiques*, 4, noviembre de 1943, reeditado como apéndice en *L'Étrange Défaite*, *op. cit.*

en un desacuerdo político profundo. Ambos pertenecían a una misma familia política, que era la izquierda, y, prácticamente, la misma izquierda. Ante la amenaza fascista del 6 de febrero de 1934, ante el Frente Popular, ante el nazismo, ante Múnich, ante la derrota, ante el régimen de Vichy y ante la colaboración, sus reacciones fueron parecidas, únicamente con diferencias de matiz. Después del 6 de febrero de 1934, Lucien Febvre se comprometió con el Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes más claramente que Marc Bloch, quien, en cualquier caso, también firmó el manifiesto. Vinculado con la influencia progresista de Henri Wallon, un amigo cercano a quien debía su apertura tanto a la psicología como al comunismo, Lucien Febvre presidió en marzo de 1936 la obra colectiva *À la lumière du marxisme*.[25] Marc Bloch era simultáneamente alérgico a la izquierda pacifista, al corporativismo de los sindicatos, en particular los sindicatos de funcionarios, y siempre estuvo dispuesto a denunciar el egoísmo de las clases dirigentes, como haría en *La extraña derrota*.

En su discrepancia acerca de suspender la revista o continuarla plegándose a la reglamentación del ocupante nazi, Marc Bloch no consideraba a Lucien Febvre sospechoso de unirse a Vichy, ni siquiera cuando le reprochó su amistad con Monzie. Uno eligió unirse a la Resistencia hasta sacrificar su propia vida. El otro se contentó con una resistencia pasiva y totalmente intelectual, «el maquis de la palabra», utilizando la expresión de Marleen Wessel.[26] Esta diferencia de actitud reflejaba razones personales, existenciales, más que políticas. El patriotismo de Marc Bloch era con frecuencia más combativo que el de Lucien Febvre. Del mismo modo que solicitó incorporarse al servicio

[25] «He acogido ese 'marxismo vivo' que nos llega de Rusia, escribió, y que sustituye al 'marxismo fósil' de los viejos guesdistas, esos catequistas vehementes e irreales. [Jules Guesde era el líder del partido político marxista POF, el Partido Obrero Francés, que formó parte de la fusión que originó el Partido Socialista de Francia en 1902]. Mi sentimiento es puro. En diez años, todo lo que importará en historia será 'marxista', de un marxismo muy flexible, muy amplio, tal vez herético (¡yo no sé nada! y no deseo saberlo), en todo caso, muy comprensivo y contra el cual ni usted ni yo podremos elevar objeciones de fundamento». Lucien Febvre a Marc Bloch, 29 de marzo de 1936, *Correspondance*, *op. cit.*, tomo III, p. 410.

[26] En «Les combats pour l'histoire de Lucien Febvre: une relecture», *Rivista di storia della storiographia moderna*, 1-3, 1995. Su análisis competente y penetrante de la actitud de Lucien Febvre durante la ocupación destaca sobre el punto de vista dominante entre los historiadores desde la década de 1990, que oponía la implicación en la Resistencia de Marc Bloch a la paciencia de Lucien Febvre.

Para descifrar la paciencia de Lucien Febvre, prefiero claramente el análisis de Natalie Zenon Davis (en «Censorship, Silence and Resistance. The *Annales* Turing the german occupation in France», *Historical Reflections*, vol. 24, n.º 2, 1998) a las acusaciones gratuitas y poco documentadas de Philippe Burin en *La France à l'heure allemande, 1940-1944*, París, Seuil, 1995, capítulo 20, «Science et présence», pp. 322-327.

activo al declararse la guerra en 1939, aunque su edad le dispensaba de ello, su rechazo de la derrota y la ocupación le condujeron a unirse a la resistencia armada.

Pensar que era natural que su estatus de judío le impulsara o incluso le condenara a unirse a la Resistencia no sería una explicación adecuada. Sería juzgar a todos los judíos que no se unieron a ella. Para todo el mundo, judío o no judío, la resistencia armada fue una elección. Marc Bloch, quizá creyendo que el exilio le daría más libertad de acción, estuvo considerando aceptar el puesto que le proponía la New School de Nueva York, pero tuvo que renunciar porque las autoridades americanas no concedieron el visado más que a una parte de su familia. Por otra parte, sería ingenuo creer que bastaba con decidir entrar en la clandestinidad para ser aceptado en ella. Aun habiendo tenido muy pronto contactos con el ámbito de la Resistencia en Montpellier, Marc Bloch tuvo que hacer un gran esfuerzo, a causa sobre todo de su avanzada edad, para hacer que le aceptaran en un grupo. Después de un viaje sin éxito a Lyon para establecer el contacto, le confió a su mujer: «No sabía que era tan difícil ofrecer la vida».

El compromiso completo, peligroso, en la acción clandestina fue sobre todo la elección de un hombre a quien, por temperamento, no le gustaba conformarse con las palabras y que tenía, después de mucho tiempo, mala conciencia por guardar silencio ante la incapacidad de los responsables políticos para hacer frente a las amenazas interiores y exteriores que se acumulaban sobre Francia. Se había confiado a Lucien Febvre después de la crisis del 6 de febrero de 1934 y lo volvió a hacer en varias ocasiones en su correspondencia con él. Lo evocaba repetidas veces en *La extraña derrota*.[27] Lucien Febvre compartía su malestar. La similitud de la mala conciencia que, como franceses, experimentaban procedía de sus similares convicciones políticas. A riesgo de abusar de la metáfora matrimonial para caracterizar las relaciones de nuestros dos historiadores, podríamos comparar esa concordancia con la actitud de las parejas de ancianos que no se soportan ya, que a fuerza de engañarse o discutir acaban por distanciarse, pero que conservan la política como único terreno de entendimiento. Esta paradoja se explica fácilmente. Nuestras elecciones políticas nunca son anodinas, ni siquiera cuando pretendemos no interesarnos por la política. En sus constantes, así como en la coherencia de su trayectoria, expresan los valores clave que estructuran nuestra visión moral. Son los mismos valores que nos

[27] Ver *L'Étrange Défaite*, *op. cit.*: particularmente el capítulo «Examen de conscience d'un Français».

impulsan a añadir la estima y el honor a nuestros afectos para hacerlos duraderos.

Marc Bloch y Lucien Febvre sentían esa mala conciencia también como historiadores. Ésta procedía de una misma concepción de la historia, que era la base de la empresa de *Annales*, pero también de una reflexión que habían realizado juntos sobre la ética de la ciencia y sobre el papel del científico en el entorno. Rechazaban la aproximación al pasado sin perspectiva, centrada en los acontecimientos, los personajes y las instituciones de la esfera política, que proyecta nuestras categorías sobre las sociedades del pasado y se arriesga a enrolarlas en nuestros propios combates políticos, con el resultado de funestos espectáculos como el que dio la movilización ideológica de los historiadores durante la Primera Guerra Mundial. Frente a esa utilización del pasado, ellos reafirmaron el principio de distancia tan estimado por Fustel de Coulanges. La tarea del historiador ya no era la del profeta que conoce el sentido de la historia, sino la del científico que aporta a nuestra experiencia del presente la iluminación del pasado, para prolongarla y relativizarla. «Comprender para actuar» podría ser la definición (bastante Comtiana) del papel que los directores de *Annales* asignaron a la historia, al igual que al conjunto de las ciencias sociales.

Sin embargo, su confianza en los poderes de la ciencia ya no era exactamente la de la Ilustración. Si la historia científica que preconizaban era capaz de iluminar la acción política, eso no se debía al poder de la evidencia de la verdad, sino a su aptitud para proporcionar a los hombres los medios para descifrar el mundo social y para asumir más completamente sus responsabilidades. La reflexión histórica podía iluminar las maneras de actuar, reformando la manera de pensar. Esa convicción sobrevivió a las crisis del período de entreguerras. Pero su reticencia a comprometer su autoridad de científicos tomando posiciones que se limitaran al campo de la política y contradijeran su manera de aprehender la complejidad social les daba la impresión, al haberse batido ellos mismos en retirada, de haberse ausentado de la historia en el momento en que una acumulación de transformaciones dramáticas comprometía el destino de Francia y de Europa. Su mala conciencia revela una tensión entre las exigencias de una ética de la ciencia y su voluntad de estar presentes en la zona en conflicto, que no es un epifenómeno en su aventura intelectual. Se encuentra en el corazón del proyecto de los *Annales*. Pero esa mala conciencia no los distanciaba. Al contrario, era un signo de un entendimiento en lo esencial.

¿DISCORDANCIA PSICOLÓGICA O DESACUERDO INTELECTUAL?

¿Tenían sus conflictivas relaciones, tan regladas y controladas que a menudo parecían psicodramas, un fundamento puramente psicológico? Parece que ellos mismos así lo pensaban, y analizaban con una asombrosa lucidez las diferencias de sus caracteres después de cada crisis, cuando volvía la calma. Marc Bloch atribuía sus disputas crónicas a una timidez de carácter que les impedía reconocer sus desacuerdos o sus heridas en el amor propio de otro modo que no fuera con bruscos estallidos de cólera. En una sus numerosas querellas epistolares, en las que intercambiaban reproches y trataban al mismo tiempo de ser objetivos con sus malentendidos, Lucien Febvre reconoció que había entre ellos «un choque de temperamentos, una oposición de sensibilidades», y añadió: «Pero esa psicología no lo es todo. Fundamentalmente, usted es, en tanto que historiador, más *erudito* que yo».[28] Lo cual, escrito por él, no era necesariamente un cumplido. Marc Bloch no lo entendió como tal y le replicó de inmediato: «No me trate de vil erudito, ni de ingenuo conformista. Soy, creo, un erudito honesto. Exactamente igual que usted».[29] La postura antierudita de Lucien Febvre, desmentida por su propia práctica, implicaba una parte de mala fe. En su obra como historiador, Lucien Febvre siempre había documentado sus hipótesis de modo riguroso. Pensemos en *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, que construyó sobre una recopilación erudita de textos humanísticos marcados por el materialismo clásico.

En realidad, su crítica aludía menos a los estilos de sus respectivos trabajos que a la concepción de la revista y del papel que quería conseguir que ésta desempeñara. Lucien Febvre consideraba que los *Annales* no habían sido creados para prolongar la tarea de divulgación del trabajo erudito de las otras revistas, ajustándose a la presentación y argumentación habituales, sino, al contrario, para cambiar la costumbre establecida. Porque los hábitos de escritura son también hábitos de razonamiento. Su revista debía dejar clara su voluntad de ruptura con la rutina y las convenciones académicas: «Yo quisiera una revista ante todo de ideas –escribió–. Artículos breves. Unos pocos modelos de artículo. Ninguna obligación de alumno». Estaba en contra de las bibliografías y aparatos críticos superabundantes. Quería disminuir la parte de las «reseñas de competencia» que servían sobre todo para afirmar la autoridad como

[28] Lucien Febvre a Marc Bloch, ibíd., 11 de mayo de 1938, *Correspondance*, *op. cit.*, tomo III, p. 15.

[29] Marc Bloch a Lucien Febvre, 22 de junio de 1938, ibíd., p. 29.

especialista del autor de la reseña, difuminando la aportación intelectual de la investigación y la calidad de sus hipótesis bajo consideraciones factuales o metodológicas sin interés.[30]

Hay un claro desacuerdo entre los dos directores acerca de la estrategia que se debía seguir. Marc Bloch, que estaba más integrado en el sistema universitario normal (ya enseñaba en la Sorbona), defendía una actitud misionera. Estaba convencido de que los estudiantes y los jóvenes doctorandos eran más receptivos a sus ideas y que la conversión de esa nueva generación podía iniciar la transformación del medio. Pero el desacuerdo iba más lejos. Marc Bloch encontraba un poco *escolástica* para un historiador la voluntad de separar las ideas y los hechos.[31] Más cercano sin duda a la tradición de la historia erudita que Lucien Febvre, creía que la reflexión histórica se perdía, en lugar de renovarse, si dejaba de estar en contacto con la erudición y las investigaciones de primera mano. El papel desempeñado por los *Annales* en la historiografía de la segunda mitad del siglo xx da la razón, retrospectivamente, a Marc Bloch, si se compara por ejemplo con el que desempeñó la *Revue de Synthèse*, cuyo proyecto intelectual estaba cercano al de ellos.

La *Revue de Synthèse* fue y continúa siendo una revista de gran calidad, específicamente dedicada hoy en día a la historia intelectual. Si no creó una escuela como los *Annales*, contrariamente a las ambiciones de su fundador, fue quizá porque Henri Berr la había concebido, sobre todo, como una revista de ideas. Menos preocupado por transformar la práctica de los historiadores que por fomentar la reflexión teórica y el diálogo epistemológico entre disciplinas, inició investigaciones, pero no supo seguir su desarrollo ni adoptar él mismo el punto de vista y las preocupaciones de los estudiosos. Algo que, en cambio, los directores de *Annales*, y particularmente Marc Bloch, supieron hacer con talento y obstinación. Henri Berr organizó en su revista y en las *Semaines du Centre de Synthèse* enfrentamientos de gran altura intelectual sobre el vocabulario y los conceptos científicos que se utilizaban en las diferentes disciplinas. Pero nunca pudo construir a su alrededor una red de investigadores suficientemente inspirada y dinámica que se extendiera

[30] Lucien Febvre a Marc Bloch, 11 de mayo de 1938. «Basta de pedagogía para el momento (...) –aconsejó–. Nuestras ideas no pueden germinar: el terreno está demasiado mal preparado. Hay que (...) cambiar el estado de ánimo de los historiadores. Después de lo cual, ya veremos», *Correspondance*, *op. cit.*, tomo II.

[31] Marc Bloch a Lucien Febvre, 22 de junio de 1938, *Correspondance*, *op. cit.*, tomo II. «Si los *Annales* empiezan a actuar, verdaderamente, es porque el espíritu de aquellos a quienes representan se difunde a través de una información sólida, cuidada, exacta, modesta».

como una mancha de aceite en el medio erudito y transformara el espíritu de la investigación. Los *Annales* lo consiguieron porque nunca sacrificaron la solidez de la información y la rigurosidad del análisis a la originalidad de los problemas analizados, ni en sus críticas ni en las investigaciones que proponían como ejemplos.

Parece que Lucien Febvre lamentaba esa estrategia de la reforma intelectual apoyada en una pedagogía de la innovación cuando reprochó a Marc Bloch estar conduciendo los *Annales* «hacia una especie de conformismo universitario de centro izquierda».[32] Marc Bloch era un reformista. Creía en la posibilidad de transformar los hábitos de pensamiento respetando la continuidad y las reglas de la actividad científica, lo que se reveló como una estrategia vencedora. Lucien Febvre no era un revolucionario, sino un rebelde que creía en la fuerza insurreccional de las ideas. Amaba la postura no conformista del artista. Marc Bloch prefería la del artesano. «Tengo más necesidad que usted, es cierto –reconocía este último–, de apoyarme en el laboratorio. Lamento, como usted sabe, que la vida le haya apartado de él en demasía, para mi gusto».[33] Bajo el reproche que hacía a su amigo de estar privando a los historiadores de una aportación irreemplazable al desviarse de su obra personal, se encuentra la constatación de una diferencia de temperamento entre ellos que va más allá de las reacciones psicológicas y atañe a la concepción misma del conocimiento histórico. *Banquero de ideas*, retomando la fórmula de Diderot, su antecesor y modelo en el enciclopedismo, Lucien Febvre se aventuraba más que Marc Bloch en sus investigaciones y en sus opiniones. Siempre prefería la originalidad de la hipótesis al rigor de la demostración, el acto de interrogar al pasado para comprenderse a uno mismo a la pertinencia de la pregunta planteada. Si nuestros dos historiadores vivieran hoy en día, Lucien Febvre sería tal vez menos insensible que Marc Bloch a la postura crítica de una corriente como el giro lingüístico.

Al inicio de este capítulo me preguntaba si, sin su correspondencia, que nos muestra sus repetidas disputas y el clima conflictivo en el que construyeron la revista, tendríamos una imagen falsa de su empresa intelectual y de su aportación al pensamiento histórico. En definitiva, ¿es más inexacta la imagen pacífica de sus relaciones y de la fundación de los *Annales*, forjada después de la Segunda Guerra Mundial por Lucien Febvre y respetuosamente transmitida por sus sucesores, a causa de lo que he intentado explicar? Era necesario evocar las relaciones conflictivas

[32] Lucien Febvre a Marc Bloch, 18 de junio de 1938, ibíd., p. 22.
[33] Marc Bloch a Lucien Febvre, 22 de junio de 1938, ibíd., p. 29.

de Marc Bloch y Lucien Febvre porque ocultaban simultáneamente diferencias de temperamento y divergencias intelectuales. La combinación de ambas envenenó sus relaciones personales. Pero también construyó la orientación y el espíritu de la revista. Las divergencias que en ocasiones enfrentaron a Marc Bloch y a Lucien Febvre los protegieron del dogmatismo. Introdujeron en el mensaje de *Annales* una especie de incertidumbre y una apertura que le han permitido sobrevivir a las modas y resistir al tiempo.

CAPÍTULO 3
LA NOCIÓN DE MENTALIDADES: ¿UNA INVENCIÓN O UNA FILIACIÓN?

Las discordancias intelectuales entre los dos directores de los *Annales* que acabo de mencionar, que podrían ocultar desacuerdos personales entre ellos, no fueron algo secundario. Aparecieron en el territorio que más debía unirlos, ya que ellos lo habían inventado: la noción de mentalidades. En el momento en que fundaron los *Annales*, Marc Bloch acababa de publicar *Los reyes taumaturgos* y Lucien Febvre *Martín Lutero: un destino*. El estudio de las mentalidades estaba en el centro de sus preocupaciones, como dan testimonio de ello los proyectos de enseñanza que presentaron cada uno por su lado en sus candidaturas al Collège de France en 1929.[1]

Ahora bien, la noción estaba ausente en las dos revistas aparecidas a principios del siglo XX que representaban el nuevo espíritu que reivindicaban los *Annales*. Durkheim, fundador de *L'Année sociologique*, concebía la sociología como una psicosociología y hablaba de «representaciones». Henri Berr, fundador de la *Revue de Synthèse historique*, hablaba de psicología histórica. A finales de los años veinte esta noción ya no se encontraba en las ciencias humanas con las que Marc Bloch y Lucien Febvre pretendían dialogar: la sociología, la psicología, la etnología, la economía o la geografía. La situación no ha cambiado mucho desde entonces. A pesar de su éxito, que se confunde con el de la corriente de *Annales*, el concepto de mentalidades no ha sido adoptado por ninguna

[1] Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges. Études sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrment en France et en Angleterre*, Estrasburgo, Publications de la Faculté de Lettres de l'Université de Strasbourg, 1924, fasc. 19. Lucien Febvre, *Un destin: Martin Luther*, París, Rieder, 1928 (existe traducción al castellano: *Martín Lutero: un destino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983). Marc Bloch, *Projet d'enseignement au Collège de France*, dosier de candidatura, 1929, Archivos del Collège de France, citado por Georges Duby, prefacio a la *Apologie pour l'histoire*, París, A. Colin, 1974 (reedición). Lucien Febvre, *Projet d'enseignement au Collège de France*, 1928, citado por Georges Duby, ibíd.

otra disciplina, ni en Francia ni en el extranjero, donde los historiadores, los únicos en utilizarlo, se refieren a él con una traducción lo más cercana posible, con lo que mantiene su sello de concepto importado: *Mentalities*, *Mentalität*, *Mentalità*, *Mentalidad*.

Se suele citar, acertadamente, el concepto de mentalidad primitiva del etnólogo Lévy-Bruhl, próximo a la corriente durkheimiana, como posible antecesor de la noción que los *Annales* intentaron popularizar.[2] Se ha reprochado al concepto de mentalidad primitiva el expresar el complejo de superioridad de Occidente. Equiparando las culturas tradicionales más alejadas del modelo occidental con la infancia de la humanidad, habría servido de coartada científica al colonialismo. Sin embargo, se ha subestimado lo que tal concepto podía tener de desestabilizador para una visión fijista y ahistórica de la racionalidad y de las estructuras de la consciencia. Pero es precisamente la idea de una consciencia racional que trasciende al mundo y a la Historia lo que proporciona una base al complejo de superioridad de Occidente, a su visión universalista y a su pretensión de dominar el mundo.

La noción de mentalidades parece huérfana en el concierto de las ciencias humanas, pero sus antecedentes son numerosos. Marc Bloch y Lucien Febvre expresaron todo lo que su aproximación psicológica a los hechos sociales debía a *L'Année sociologique* y a la *Revue de Synthèse*. Me gustaría examinar en este capítulo hasta qué punto esa doble herencia que reivindicaban les inspiró diferentes usos e interpretaciones. Quisiera mostrar, sobre todo, que su atención a las mentalidades reactivó una tradición, la de la historia filosófica, que había atravesado todo el siglo XIX desde Guizot hasta Fustel de Coulanges. Si Marc Bloch y Lucien Febvre querían dialogar con el autor de *La ciudad antigua* era, creo yo, para reconciliarse, por encima del hundimiento conceptual de la historia historicista, con una tradición histórica francesa más ambiciosa. Fustel

[2] Sobre este tema, ver Jacques Le Goff, «Les mentalités. Une histoire ambigües», en Jacques Le Goff y Pierre Nora (dirs.), *Faire de l'histoire*, vol. III, *Nouveaux Objets*, París, Gallimard, 1974, pp. 76-94 (*Hacer la Historia*, Barcelona, Laia, 1985). Le Goff subrayaba la connotación condescendiente de los títulos de las dos obras clave de Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales des societés inférieurs* (1911, existe traducción al castellano: *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, Buenos Aires, Lautaro, 1947) y *La Mentalité primitive* (1922, existe traducción al castellano: *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, Lautaro, 1945) acerca de las sociedades tradicionales que la antropología descubría por entonces con la ayuda y la mirada de las autoridades coloniales. Destacaba igualmente la convergencia que se opera en 1928 en el pensamiento de un psicólogo como Henri Wallon entre la mentalidad primitiva y la mentalidad infantil. Ver también, sobre la intuición de Lévy-Bruhl de una transformación de los modos de razonamiento lógico de una cultura a otra, Laurent Mucchielli, *La Découverte du social: naissance de la sociologie en France*, París, La Découverte, 1998, pp. 341-344.

definía en ocasiones su concepto del conocimiento histórico como una *historia del alma humana*, y en otros momentos como *la ciencia de las sociedades humanas*. Estas definiciones no son incompatibles. En su inestabilidad, reflejan, más que la incertidumbre de sus posiciones teóricas, la amplitud de su proyecto intelectual. Pero todo pasa, sobre todo si nos atenemos a lo que creó el debate entre ellos, como si Lucien Febvre hubiera preferido la primera definición y Marc Bloch la segunda.

¿ACTA DE DIVORCIO O REPARTO DE HERENCIA?

Porque la discordancia a propósito de la noción de mentalidades no es una divergencia implícita que se descubre retrospectivamente con una lectura atenta de las obras de ambos, sino que se manifestó públicamente en las reseñas de los dos volúmenes de *La sociedad feudal* de Marc Bloch que Lucien Febvre quiso escribir él mismo en los *Annales*. Había querido hacerlo en nombre de su hostilidad hacia las «reseñas de competencia», pero sobre todo en razón de la admiración que sentía por el talento de historiador de su amigo. Esperaba demasiado de esa síntesis que él mismo aconsejó a Henri Berr que encargara a Marc Bloch para su colección *L'Évolution de l'humanité*. Pero el libro le decepcionó o, mejor dicho, le exasperó, y no dudó en reconocerlo. Marcaba, según él, «una especie de retroceso hacia lo esquemático en la obra de Marc Bloch. Llamémosle por su nombre, hacia el sociologismo que es una forma seductora de lo abstracto». Abstracto porque «el individuo está casi completamente ausente»; lo que excluía, desde su punto de vista, un análisis auténtico de los fenómenos psicológicos. «Constatamos que, desde luego, la psicología no está ausente en este buen libro –quiso precisar–. Pero siempre es la psicología colectiva lo que se nos ofrece».[3]

El desacuerdo iba incluso más allá de lo que pensaba Lucien Febvre; ya que cuando aprobaba a Marc Bloch, era a menudo a costa de un malentendido. Así fue cuando le felicitó por haber comprendido «que los hombres de aquel tiempo habían sido incitados a tener poco respeto por la vida de los demás, ya que no veían en esa vida más que un estado transitorio antes de la eternidad», o cuando apreciaba que Marc Bloch se hubiera interesado por las conductas amorosas de esos señores feudales cuya sensibilidad, sin embargo, evocaba tan escasamente.[4] En el primer

[3] Lucien Febvre, «La societé féodale: une synthèse critique», *Annales HS*, tomo III, n.º 3-4, p. 129.

[4] Lucien Febvre, ibíd.

caso, Marc Bloch destacó que las costumbres «implicaban, eso está claro, un desprecio por la vida y el sufrimiento humano». Ese desprecio no provenía, según él, de la noción del carácter transitorio de la vida terrestre que dictaban las creencias religiosas. Expresaba, ante todo, la función de dominación social de la clase feudal. «Si la inclinación por las gestas de sangre estaba tan extendida –escribió–, (...) la concepción de la guerra necesaria como fuente de honor y como manera de ganarse el pan era lo que separaba a la clase baja de los *nobles*». Del mismo modo, cuando Marc Bloch se refería al amor cortés, no era un rasgo afectivo lo que estaba describiendo, sino lo que podríamos denominar una construcción ideológica. «Que, además, esos preceptos del amor caballeresco –escribió– se propagaran después tan fácilmente demuestra hasta qué punto respondían a las nuevas necesidades de una clase. La ayudaron a percibirse a sí misma. No amar como el pueblo, ¿acaso no es sentirse otro?».[5]

Tanto acerca del apego a la vida como acerca del amor, Marc Bloch no pretendía hallar en su realidad vivida lo que podía haber sentido un noble de la Edad Media. Describía lo que Pierre Bourdieu llamaría una cultura de la distinción. Eso no quiere decir que considerara el *ethos* amoroso de la clase feudal como una pura puesta en escena. Nadie verifica mejor que el historiador la pertinencia del adagio según el cual no existe el amor, sólo las pruebas de amor. Porque de la vida sentimental del pasado, el historiador no puede reconstruir más que la forma en que se expresaba, es decir, identificar las normas, las justificaciones y las actitudes. Pero oponiendo la autenticidad de lo que se siente a lo incompleto o a la afectación de lo que se muestra, quizá no hacemos más que ceder al mito moderno del yo profundo, escondido, en el que radica nuestra individualidad. En el momento en que escribió *La sociedad feudal*, Marc Bloch incluyó los sentimientos en el proceso de construcción social de las representaciones y las actitudes. Los sentimientos, como las ideas, son inseparables del lenguaje que los formula, y por lo tanto están íntimamente vinculados a la vida social. Si se deben ajustar a un código identificable por aquellos a quienes se dirigen, aunque también por el historiador, es porque sirven a la vez para comunicar y para situarse en el sistema social.

Las críticas que Lucien Febvre dirigió a Marc Bloch a propósito de *La sociedad feudal*, ¿son el testimonio de una divergencia sobre la noción de mentalidades que sus itinerarios historiográficos respectivos hicieron

[5] Marc Bloch, *La société féodale*, París, Albin Michel, 1994 (reedición. Existe traducción al castellano, *La sociedad feudal*, Barcelona, Akal, 1988), tomo II, capítulo II, 1. «La guerra», pp. 415-416 y tomo II, capítulo II, 4. «Las reglas de conducta».

cada vez más evidente? Podemos interpretar esa divergencia como una especie de reparto de herencia, el de *L'Année sociologique* y la *Revue de Synthèse*. De esas dos revistas, que habían estado en el centro del debate sobre la historia historicista, fue de donde los fundadores de los *Annales* extrajeron lo esencial de su proyecto. Pero éstas no desarrollaron la misma concepción de la vida psíquica. Para *L'Année sociologique*, la actividad psicológica no reflejaba nada individual. Estaba totalmente controlada por la realidad social.

En el prefacio al primer número de *L'Année sociologique*, donde enumeraba las condiciones previas para un verdadero avance de la ciencia social, Durkheim invitaba a «eliminar los trabajos en los que el papel de las individualidades históricas sea el objeto principal o exhaustivo de la investigación».[6] Sus discípulos no cesaron de recordar este principio. Así, Henri Bourgin, invitando a no sobreestimar la acción personal de los líderes en las realizaciones utópicas en Estados Unidos, precisaba: «La acción de esos hombres ha sido continuamente sobrepasada, dirigida por algo en común, por el espíritu colectivo, un conjunto de creencias, de conceptos y de voluntades comunes que se ha manifestado entre ellos y que ha sido hecho realidad por ellos».[7]

Pero Henri Berr puso en duda la reducción de la ciencia del Hombre al estudio de lo social en la presentación de su *Revue de Synthèse historique*. «Por legítima e importante que sea la sociología –se preguntaba–, ¿agota toda la Historia? No lo creemos así (...). La sociología es el estudio de lo que hay de social en la Historia, pero, ¿acaso es todo social en ella?». El historiador, según él, debía permanecer atento «a las particularidades individuales (...) por las que se explican las transformaciones de las sociedades, incluso las más generales», porque la parte de lo individual aumenta con el desarrollo de las sociedades.[8] Encontramos en este filósofo kantiano la necesidad de preservar la individualidad de la conciencia, particularmente en las formas de actividad más elevadas, es decir, en la actividad intelectual.

La síntesis histórica que reclamaba su nueva revista era una *psicología*. ¿Psicología histórica? ¿Historia intelectual? Henri Berr dudaba visiblemente, ya que soñaba con reunir las dos en un enfoque global del mundo psíquico en que el individuo fuera el elemento unificador. Lucien Febvre concebía la historia de las mentalidades en estos mismos términos. Nos vemos, pues, tentados a relacionar su manera de abordar

[6] Émile Durkheim, *L'Année sociologique*, vol. I, 1896-1897, presentación.
[7] Henri Bourgin, *L'Année sociologique*, tomo XI, p. 568.
[8] Henri Berr, *Revue de synthèse historique*, vol. I, 1900, preámbulo.

la vida mental con la psicología histórica preconizada por Henri Berr y con la de Marc Bloch, a quien Lucien Febvre reprochaba que se inclinara hacia el *sociologismo*, con la filiación de la sociología durkheimiana. El primero preferiría reconstruir el universo mental de una época, desde las formas más emocionales y espontáneas hasta las más reflexivas, como una unidad que consideraba que formaban en la conciencia individual; el segundo concedería la prioridad a las manifestaciones de un inconsciente colectivo.

Esta divergencia aparece claramente en los proyectos de enseñanza que redactaron, cada uno por su lado, para su dosier de candidatura al Collège de France en 1929. Los dos proyectos estaban, en realidad, muy cercanos, por el acento que ponían en la historia de las mentalidades. Pero considerados más de cerca, dejan aparecer dos enfoques bastante diferentes. Marc Bloch escribió:

> Las realidades sociales son unas. No sabremos explicar una institución si no la relacionamos con las grandes corrientes intelectuales, sentimentales, místicas, de la mentalidad contemporánea (...). Esta interpretación desde dentro de los hechos de la organización social será la ley de mi enseñanza, como lo es de mi esfuerzo personal.

Esforzarse para comprender una época, una cierta organización de la sociedad, *desde dentro*, es decir, abordándola a través del estudio de sus esquemas mentales, era también lo que proponía Lucien Febvre, pero pasando por la conciencia de los hombres. «Que el historiador –escribió– se instale en una encrucijada donde coincidan y se fusionen todas las influencias, dentro de la conciencia de los hombres que viven en sociedad».[9]

El enfoque de Marc Bloch, ilustrado tanto por su estudio sobre los rumores de guerra como por su libro *Los reyes taumaturgos*, privilegiaba las manifestaciones de un inconsciente colectivo que más que controlar las actitudes individuales, estructura la sociedad y caracteriza las instituciones o las costumbres. Las representaciones que forman el tejido del inconsciente colectivo permiten comprender la organización social y la atmósfera mental de una época.[10] Pero no son reducibles ni a una época ni a un grupo social particulares. Refiriéndose a autores como Frazer,

[9] Proyectos de enseñanza para el Collège de France de Marc Bloch y Lucien Febvre, 1929. Citados por Georges Duby en su prefacio a la reedición de Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, París, A. Colin, 1974.

[10] «Réflexions d'un historien sur le fausses nouvelles de la guerre», *Revue de Synthèse historique*, 1921, *op. cit.*; *Les Rois thaumaturges...*, Estrasburgo, 1924, *op. cit.*

Marc Bloch suponía la persistencia de arquetipos mentales muy antiguos que podían explicar la supervivencia de una institución o de una creencia en el seno de una sociedad que hubiera sufrido importantes e incesantes cambios.

En el proyecto de enseñanza de su segunda candidatura al Collège de France en 1934, ya no decía que «las realidades sociales son unas», sino que añadía al horizonte de las mentalidades: «Junto a las ideas y los sentimientos, las necesidades». ¿Estaba dando en aquel momento algunos pasos hacia el marxismo, como ha sugerido Georges Duby?[11] Digamos más bien que, a partir de entonces, tomaba en cuenta más claramente el peso de las necesidades materiales y las contradicciones sociales. Si consideramos su discurso historiográfico desde los *Reyes taumaturgos* hasta los *Caractères originaux des campagnes françaises* y hasta *La sociedad feudal*, podemos decir que privilegió los aspectos colectivos e inconscientes del universo mental, pero refiriéndose cada vez más a lo que en ellos revelan la estructura y las contradicciones de una sociedad.

Es un poco el camino inverso al que parece haber seguido Lucien Febvre en su obra. Lucien Febvre partió de una historia social y de una reflexión sobre el cambio muy ligadas al pensamiento geográfico. En su tesis sobre *Phillippe II et la Franche-Comté*, en *La Terre et l'évolution humaine* o en *Le Problème historique du Rhin*, consideraba el papel de las mentalidades en el marco controlado por las relaciones con el medio natural, así como en la estructuración política y social del espacio.[12] A partir de *Martín Lutero: Un destino* en 1928, se orientó hacia el estudio de las manifestaciones más reflexivas e intelectuales de la vida mental, en particular las relaciones entre la cultura literaria y la cultura religiosa en el Renacimiento; un estudio de las mentalidades centrado a menudo en una figura destacable, «un sujeto globalizante», como diría Jacques Le Goff, quien resumió las tendencias de su época. Ese fue el caso en *Le Problème de l'incroyance au xvi^e siècle: la religion de Rabelais* y también en *Autour de l'Heptaméron, amour sacré, amour profane*, centrado en la personalidad y el entorno de Margarita de Navarra.[13] Ninguno de

[11] En su Prefacio a la reedición de Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, 1974, *op. cit.*

[12] *Phillippe II et la Franche-Comté. La crise de 1567, ses origines et ses conséquences. Étude d'histoire politique, religieuse et sociale*, París, H. Champion, 1911 (reedición abreviada, París, Flammarion, 1970). *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, París, Renaissance du livre, 1922 (existe traducción al castellano: *La tierra y la evolución humana: introducción geográfica a la historia*, México, UTEHA, 1955). *Le Problème historique du Rhin*, Estrasburgo, Imprimerie strasbourgeoise, 1931 (existe traducción al castellano: *El Rin. Historia, mitos y realidades*, Madrid, Siglo XXI, 2004).

[13] *Un destin: Martin Luther*, París, Rieder, 1928. *Le Problème de l'incroyance au xvi^e*

estos libros tomó la forma de una auténtica geografía sino que, eligiendo como observatorio la coherencia de una trayectoria individual, trataba de reconstruir el universo mental de una época dentro del marco que mejor revela su unidad y su particularidad, es decir, «la conciencia de los hombres que viven en sociedad».

Esa elección no condujo a Lucien Febvre a prestar atención sólo a los aspectos reflexivos y conscientes de la vida mental. Discutiendo la definición de folklore propuesta por André Varagnac como el conjunto de creencias colectivas sin doctrina y de prácticas colectivas sin teoría, se preguntaba:

> ¿Es tan fácil trazar la frontera entre lo que se deduce y lo que se acepta tal cual, sin deducciones? (...) ¿No cuestiona la génesis misma de nuestros conceptos científicos, las relaciones históricas de la magia y las matemáticas, la sustitución progresiva de las influencias cualitativas e irracionales por las relaciones lógicas y cuantitativas?[14]

La perspectiva era amplia y ambiciosa. Lucien Febvre suponía una continuidad entre las manifestaciones más espontáneas de la vida mental, las de las costumbres, los afectos o las creencias, y las actividades más reflexivas como la actividad intelectual o el pensamiento científico. Pero esa coherencia global, que da sentido a la particularidad de una época, no se puede recuperar más que en la unidad psicológica de la persona.

¿DOS CONCEPCIONES DE LAS MENTALIDADES?

¿Es necesario oponer un enfoque sociológico de las mentalidades, el de Marc Bloch, que sería de ascendencia durkheimiana, al enfoque esencialmente psicológico de Lucien Febvre, que sería la realización de la psicología histórica preconizada por Henri Berr? ¿La discordancia entre los dos historiadores sobre la noción de mentalidades coincide con el debate latente durante el período de entre guerras entre Charles Blondel y Maurice Halbwachs acerca de la psicología colectiva, que tan bien analizó Laurent Mucchielli?[15] El paralelismo es tentador. Ambos habían sido colegas de

siècle: la religion de Rabelais, París, Albin Michel, 1962 (existe traducción al castellano: *El problema de la incredulidad en el siglo xvi*, México, UTEHA, 1959). *Autour de l'Heptaméron, amour sacré, amour profane*, París, Gallimard, 1944.

[14] En «Floklore et folkloristes», *Annales d'histoire sociale*, 1939, tomo I, n.º 2, p. 154.

[15] Ver Laurent Mucchielli, «Pour une psychologie collective. La querelle entre Halbwachs et Blondel», *Revue d'histoire des sciences humaines*, 1, 1999.

Marc Bloch y de Lucien Febvre en la Universidad de Estrasburgo. Charles Blondel, que defendía la idea de una parte de individualidad en las conductas psicológicas, en particular a propósito del suicidio, que era uno de sus objetos de debate con Halbwachs, estaba relacionado con Lucien Febvre. Maurice Halbwachs, que veía en la vida mental un reflejo constante del entorno social y que asimilaba los hechos psicológicos con representaciones colectivas, se encontraba más cercano a Marc Bloch.

Pero la comparación tropieza con una serie de objeciones. Charles Blondel relacionaba la parte no social de la vida psicológica que pretendía destacar con la identidad corporal y con la herencia biológica que ésta representaba. Pero Marc Bloch, que tuvo en cuenta en su obra más a menudo que Lucien Febvre los factores propiamente biológicos, subrayó su importancia precisamente en la reseña del libro de Maurice Halbwachs sobre *Le Suicide* que escribió en los *Annales*. La biología, según él, tiene en común con la historia que no puede ignorar la dimensión individual. «El biólogo –escribió en *La Apología para la historia*– puede, para mayor comodidad, estudiar por separado la respiración, la digestión, las funciones motrices; pero no ignora que por encima de todo ello está el individuo que hay que explicar». Las ciencias sociales han cometido un error al ignorar esta dimensión, considerando el acontecimiento como un residuo, lo que no tiene sentido en un enfoque científico. Pero ese residuo, añadía, «era también una buena parte de la vida, la más íntimamente individual», y no dudaba en señalar al culpable: la escuela sociológica de Durkheim, a quien sin embargo admiraba.[16]

Dijera lo que dijera Lucien Febvre, la divergencia que le oponía a Marc Bloch no se apoyaba en la naturaleza individual o colectiva de los fenómenos psicológicos. Ambos recordaban a menudo que se trataba de estudiar «no al hombre sino a los hombres», o «al hombre en sociedad». Donde se distanciaban no era en realidad en una definición más o menos restringida de la actividad psicológica. En su artículo «Histoire et psychologie», redactado para *L'Encyclopédie française*, Lucien Febvre recordaba sucesivamente las variaciones a través de la historia del apego a la vida, del equilibrio nervioso, del sentido del tiempo ligado a la duración del día y la noche, del sentimiento de seguridad, de los hábitos alimenticios, del lenguaje.[17] Marc Bloch repasaba todos estos temas en *La sociedad feudal*.[18]

[16] En «Un symptôme social: le suicide», *Annales HES*, tomo III, 1931, p. 590.

[17] En «Psychologie et histoire», *Encyclopédie française*, París, 1938, Sté de l'Encyclopédie française, vol. 8: *La vie mentale*, pp. 3-7.

[18] *La Societé féodale*, ya citado, tomo I, libro II, capítulo 2, «Maneras de sentir y de pensar».

Si los directores de *Annales* prefirieron el término *mentalidades*, más vago pero que englobaba más que el concepto durkheimiano de representaciones colectivas, fue porque preservaba el carácter socializado de la vida mental sin reducirla a sus formas intelectualizadas, al contrario que el concepto de representaciones, y sin ignorar el lugar que en ella ocupaba la experiencia individual. En cambio, donde se distanciaron fue en el lugar que concedieron respectivamente a los aspectos conscientes e inconscientes de la vida mental. Marc Bloch siempre privilegió el estudio de las formas inconscientes o rutinarias de la vida mental, es decir, las más incorporadas a la organización y a la institucionalización de la vida social; mientras que Lucien Febvre buscaba encontrar el vínculo entre las formas espontáneas (como la sensibilidad, la expresión de las emociones) y las formas más reflexivas de la actividad mental que conforman la unidad de una época y la unidad de una persona.

En mi opinión, esta división dio a Marc Bloch y a Lucien Febvre dos posteridades diferentes, considerando lo que, en su obra, concierne específicamente a la noción de mentalidades. Marc Bloch fue el principal inspirador de un discurso historiográfico que desembocó en lo que hoy en día llamamos «la antropología histórica». Ese es el discurso al que he intentado ceñirme en este libro. Al destacar todo lo que permite pensar los cambios estructurales, es decir, el cambio en aquello que no debería cambiar, Marc Bloch dio a los historiadores el placer de explorar las estructuras mentales profundas que están en la base de la organización de la sociedad y su dinámica económica, pero que pueden también amplificar los fenómenos de turbulencia. Después de la Segunda Guerra Mundial, esa tendencia encajaba con las nuevas corrientes dominantes en las ciencias sociales, el estudio del inconsciente social de inspiración marxista o freudiana y el auge del estructuralismo. Más tarde desarrolló la ambición de una historia total o, mejor dicho, de una historia compleja que tuviera en cuenta en la explicación del cambio la apropiación social del mundo natural. Pero esa apropiación no es mecánica. Pasa por el filtro de las disposiciones culturales, es decir, las mentalidades.

Lucien Febvre, por su parte, inspiró el desarrollo de una psicología histórica preocupada por seguir el cambio de equilibrio entre lo emocional y lo deliberado en la evolución de las actitudes intelectuales y afectivas. En gran medida todavía hombre de la Ilustración, concebía el desarrollo de la racionalidad, la adquisición del sentido de lo imposible, el dominio de las emociones, no como una tendencia natural, sino como una evolución positiva. Esta opción ilustrada inspiró su hipótesis sobre la desaparición de la represión de la brujería en su artículo «Sottise ou revolution mentale». La lucha contra la brujería duró mientras los magis-

trados y los acusados de brujería compartieron la creencia en la existencia del diablo. A partir del momento en que esa creencia se desvaneció entre la población más instruida, en beneficio de una visión del mundo humano en que la intervención de lo sobrenatural ya no tiene lugar, el poseído se convierte en un enfermo al que hay que curar y no castigar, el hechicero se convierte en un espíritu trastornado. Ésta es la hipótesis que siguió Robert Mandrou, el discípulo más cercano a Lucien Febvre. La desaparición de los procesos de brujería en Francia a finales del siglo XVII correspondía, según él, al surgimiento de una mentalidad ilustrada en las elites letradas, impregnadas de racionalismo.[19]

Pero se aprecia también en el pensamiento de Lucien Febvre una visión *fin de siècle* claramente menos optimista del desarrollo de las conductas racionales, que se debe quizá a su familiaridad con la obra de Joan Huizinga. Esta visión, transmitida tanto por el pensamiento freudiano como por la sociología crítica alemana que inspiró Huizinga, consideraba el desarrollo de la racionalidad en la economía psíquica del individuo como un proceso a la vez constructivo y represivo. «Así hemos podido asistir dentro de las sociedades en vías de evolución –escribió en 1941– a ese largo drama, a la inhibición más o menos lenta de la actividad emocional en beneficio de la actividad intelectual». Dos años después de la publicación casi clandestina de *La Civilisation des moeurs* (*El proceso de la civilización*), de la que evidentemente no tenía conocimiento, Lucien Febvre retomó curiosamente en su artículo uno de los temas centrales del libro de Norbert Elias: la construcción del sentido del pudor. «Cuanto más desarrollo alcanzan las operaciones intelectuales –escribió–, más fuerte se hace la tendencia a considerar las emociones como una perturbación de la actividad, algo peligroso, importuno, feo: digamos mejor, impúdico».[20]

La convergencia de ideas entre el historiador francés y el sociólogo alemán en el exilio no es totalmente fortuita. Su pensamiento se alimentaba de la misma fuente: la reflexión de la sociología alemana de Georg Simmel y de Max Weber en la escuela de Frankfurt sobre la ambivalencia de la modernidad. Antes incluso de que se desencadenara el efecto Elias en los historiadores franceses, que evocaré más adelante, todo un linaje de historiadores siguió, dentro de ese espíritu, la vía trazada por Lucien Febvre para una historia de las mentalidades centrada en la estructura física del individuo y los cambios de equilibrio entre lo emocional y lo reflexivo.

[19] Lucien Febvre, «Sottise ou révolution mentale?», *Annales ESC*, tomo III, 1948. Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, París, Plon, 1968.

[20] En «Comment reconstituer la vie affective d'autrefois: la sensibilité et l'histoire», *Mélanges d'histoire sociale*, 3, 1941.

Citemos, entre otros, los trabajos de Jean Delumeau sobre la aculturación religiosa en Occidente entre los siglos XV y XVIII y la elaboración de una «religión del miedo», pero también la original obra de Alain Corbin. A causa de su aptitud para relacionar los cambios en las costumbres inconscientes con formas más explícitas de la percepción del yo, su aproximación a las transformaciones de la sensibilidad, del sentido de la integridad física y de la intimidad a final del siglo XIX desembocaron en una antropología de la individualidad.[21]

De hecho, si diferían en su aproximación a las mentalidades era menos en su manera de definirlas y de delimitar el campo que en la manera de concebir su historicidad. Marc Bloch estaba interesado en discernir en las costumbres y en su institucionalización la permanencia, el resurgimiento o la transformación de concepciones muy antiguas, que pueden mezclarse con formas de pensamiento mucho más recientes. Los cambios profundos de las sociedades que trataba de analizar se apoyaban en una conjugación de temporalidades diferentes o, mejor dicho, sobre una temporalidad propia de las mentalidades; la que Braudel llamará «la longue durée» (la larga duración), pero que yo prefiero llamar «el tiempo antropológico», un tiempo hecho de superposiciones, de reinicios y a veces de innovaciones súbitas extraídas de un fondo cultural muy antiguo y prácticamente común a toda la humanidad. Considerando que no se podía escribir, como Maquiavelo, que en el tiempo hay «al menos una cosa inmutable: el hombre», Marc Bloch afirmaba: «Hemos aprendido que el hombre también ha cambiado mucho: en su espíritu y, sin duda, hasta en los más delicados mecanismos de su cuerpo. ¿Cómo podría ser de otro modo? Su atmósfera mental se ha transformado profundamente; y no menos su higiene y su alimentación». Pero añadía: «Debe ser que existe, en la naturaleza humana y en las sociedades humanas, un fondo permanente. Sin el cual los propios nombres de hombres y de sociedades no significarían nada».[22]

Lucien Febvre tenía una concepción del universo mental más historicista que Marc Bloch. Deseoso, ante todo, de reconstruir la coherencia

[21] De Jean Delumeau, citaremos *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, París, Fayard, 1983 (existe traducción al castellano: *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 2002). Alain Corbin, *Le Miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social XVIIIe-XIXe siècles*, París, Aubier, 1982 (existe traducción al castellano: *El perfume o el miasma: el olfato y lo imaginario social siglos XVIII y XIX*, México, FCE, 2002); *Le Territoire du vide. L'Occident et le désir du rivage (1750-1840)*, París, Aubier, 1988 (existe traducción al castellano: *El territorio del vacío. Occidente y la invención de la playa*, Barcelona, Mondadori, 1993); *Les Cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*, París, Albin Michel, 1994.

[22] En *Apologie pour l'histoire*, 1993, *op. cit.*, pp. 85-87.

intelectual de una época a partir de los pensamientos y las reacciones de un individuo importante que resumiera las preocupaciones de su tiempo, no admitía ni la intemporalidad de la naturaleza humana ni la del espíritu humano. Una época se definía tanto por el equilibrio psicológico que instauraba entre la actividad afectiva y la actividad reflexiva como por sus posibilidades de conceptualización. Para él, el estudio de las mentalidades abría el horizonte no solamente de la historia social sino también de la historia intelectual. La pregunta que planteaba su ensayo sobre *El problema de la incredulidad en Rabelais* no era saber si Rabelais en el fondo era creyente o no creyente (lo que condenaría al historiador a una hermenéutica muy improbable), sino si la incredulidad era pensable en el tiempo de Rabelais. Aunque formulada de modo menos claro, lo que le inspiró en *Martín Lutero: un destino* era una problemática del mismo tipo. Hoy en día puede parecernos que su Rabelais se apoya en una erudición anticuada. Sin embargo, las estructuras conceptuales en las que trató de encerrar a Rabelais y a su época prefiguran lo que Michel Foucault llamó una episteme.

¿HA EXISTIDO LA HISTORIA HISTORICISTA?

¿Qué papel hay que atribuir, pues, a la polémica de principios de siglo entre la historia historicista de Seignobos y la sociología durkheimiana en la génesis de la noción de mentalidades? Puede que las investigaciones sobre los orígenes intelectuales del movimiento de los *Annales* hayan sobreestimado el papel fundador de ese debate (yo no me excluyo de entre los que lo sobreestimaron), porque el propio Lucien Febvre lo sugirió dirigiendo sus ataques contra las concepciones de Charles Seignobos.[23] Mientras que por su parte, Marc Bloch, más cercano a Seignobos, retomaba en *Apología para la historia* las críticas de François Simmiand cuando le seguía en la denuncia de «el ídolo de los orígenes».[24] Hemos destacado el carácter estratégico de los ataques de los durkheimianos contra la historia historicista dominante en la Sorbona. Para obtener el lugar y la legitimidad que la enseñanza universitaria rehusaba a la sociología, los durkheimianos presentaron su concepción de la sociología como la única

[23] Entre las numerosas filípicas de Lucien Febvre contra Seignobos, citaremos «Une histoire de la Russie moderne. Politique d'abord?», en la *Revue de synthèse*, vol. VII, 1934; «Ni histoire à thèse ni histoire-manuel. Entre Benda et Seignobos», *Revue de synthèse*, vol. V, 1933.

[24] En *Apologie pour l'histoire*, 1993, *op. cit.*, p. 95.

vía que permitiría a la historia operar su cambio científico, convertirse en la ciencia de la sociedad.[25]

Pero hemos dejado de lado el hecho de que *La introducción a los estudios históricos*, el libro de Charles Victor Langlois y Charles Seignobos que desencadenó la polémica, era un libro de circunstancias; los autores reaccionaron contra el anexionismo de la sociología, que dejaba a los historiadores un papel de documentalistas. Reivindicando para la historia una arriesgada singularidad epistemológica, la de ser la ciencia de aquello que no ocurre más que una vez, esperaban protegerla de su absorción por parte de la sociología. ¿Aparecieron en aquel momento como los portavoces de una comunidad histórica casi unánime? Eso es lo que creía Lucien Febvre cuando denunciaba, parodiando el eslogan de Charles Maurras, el «lo primero, la política» del apóstol de una historia de acontecimientos, centrada en los hechos políticos. En realidad, Lucien Febvre estaba proyectando, sobre la situación de principios de siglo, la hegemonía que Charles Seignobos había ejercido sobre los historiadores de la Sorbona en la época de la creación de *Annales*. La idea de que la historia tenía que interesarse prioritariamente por el análisis de las tendencias colectivas económicas y sociales, incluso midiéndolas, había sido ya ampliamente debatida por los historiadores para cuando François Simmiand denunció que éstos concedían un lugar demasiado grande a los hechos políticos y al papel de los grandes hombres.

En la década de 1880, Paul Mougeolle condenó el método biográfico que privilegiaba el papel del gran hombre, olvidando aquello que le rodea, «trabajadores ignorados, actores olvidados de la historia». Louis Bourdeau, que se inscribía explícitamente en la estela del positivismo comtiano, invitaba a los historiadores a ocuparse de las masas y defendía la sustitución del método narrativo por el método estadístico.[26] El desarrollo de la estadística económica y demográfica, el surgimiento de las ciencias sociales, muy anterior a la OPA sobre la historia anunciada por Émile Durkheim en su presentación de *L'Année sociologique*, tuvieron un efecto de preparación sobre la historia económica y social y sobre la atención a los fenómenos colectivos. Analizando el estado de la historiografía de la Revolución francesa, Prosper Boissonnade constataba

[25] Victor Karady, «Stratégies et mode de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens», *Revue française de sociologie*, 1979, *op. cit.* Philippe Besnard, «Le groupe durkheimien et le combat épistémologique pour la sociologie», en L. Gillard y M. Rosier (eds.), *François Simiand. Sociologie, histoire, économie*, París, Éditions des archives contemporaines, 1996.

[26] Paul Mougeolle, *Le Problème de l'histoire*, París, 1886, p. 187. Louis Bourdeau, *Essai critique sur l'histoire considerée comme une science positive*, París, 1886.

que las investigaciones sobre la organización económica y social iban a anteponerse, con la nueva generación de historiadores, a la historia política, militar y diplomática.[27]

Ciertos especialistas en historia económica y social formaron parte del movimiento durkheimiano, como Paul Mantoux, Hubert Bourgin y sobre todo François Simiand, quien, aparte de su polémica con Seignobos, influyó directamente en la corriente de los *Annales* con sus trabajos sobre la evolución de los salarios y de los precios.[28] Muchos historiadores destacados, sin adherirse completamente a las ideas durkheimianas, manifestaron su apoyo a las concepciones científicas de Simiand en el momento de su polémica con Seignobos. Éste fue el caso de Paul Lacombe, defensor *La historia considerada como ciencia*. Lacombe combatió tanto el rechazo historicista a la generalización como el determinismo biológico de la psicología de las masas, al modo de Gustave Le Bon, o de la psicología de los pueblos, al modo de Xénopol.[29] Éste fue también, con algunos matices, el caso del historiador de la antigüedad romana Gustave Bloch, el padre de Marc Bloch.

Pero muchos historiadores más tradicionales demostraron que sabían hacer buen uso de las críticas de Simiand. Retomando los términos de Simiand, Pierre Caron, el especialista en el Terror, invitó a los historiadores a «descartar el ídolo individual para considerar a las masas».[30] Seignobos se consideró a sí mismo heraldo del ámbito de los historiadores, pero «la religión del hecho histórico» que él defendía no expresaba la convicción unánime de éstos en mayor medida que la filosofía de la *Revue historique*. El planteamiento de Seignobos correspondía a una estrategia de defensa contra la sociología. Se trataba de definir el carácter científico de la historia a través del rechazo a la generalización, es decir, a través de aquello que más la oponía al pensamiento sociológico.

Charles Seignobos, aunque, en principio, era especialista en problemas generales de la historia y deseaba aparecer como cabeza de una escuela, se reveló como un teórico mediocre cada vez que tuvo que enfrentarse

[27] Prosper Boissonnade, «Les études relatives à l'histoire économique de la Révolution française», *Revue de Synthèse historique*, 3, 1902.

[28] François Simiand, *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie*, París, 1932; *Recherches anciennes et nouvelles sur le mouvement général des prix*, París, 1932. Paul Mantoux, *La Révolution industrielle au xvuf siècle. Essai sur les commencements de la grande industrie moderne en Angleterre*, París, Societé nouvelle de librairie et d'édition, 1906.

[29] Paul Lacombe, «Des conditions actuelles du travail d'histoire moderne en France», *Revue de Synthèse historique*, 1905, pp. 267-268. Sobre este debate, ver Laurent Mucchielli, «Aux origines de la nouvelle histoire», *op. cit.*

[30] En la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, que acababa de fundar con Philippe Sagnac.

a sus detractores. Así ocurrió durante dos sesiones de la Société de philosphie, donde le invitaron a exponer sus concepciones, el 30 de abril de 1907 sobre *las condiciones prácticas de la investigación de las causas en el trabajo histórico*; el 28 de abril de 1908 sobre *lo desconocido y el inconsciente en la historia*.[31] En su exposición sobre la investigación de las causas en la historia afirmó que cada acontecimiento tiene su propia causa. Confundiendo determinismo y generalización, señaló: «Tengo una preferencia sentimental por el determinismo, pero para el trabajo histórico, este no tiene ningún valor práctico. Desde el momento en que hacemos abstracción de las condiciones del tiempo y del lugar para buscar sucesiones constantes de fenómenos, salimos de la historia para entrar en la sociología».[32]

Ese rechazo a la generalización no tiene nada que ver con el método positivo tal como lo entendía Gabriel Monod al fundar la *Revue historique*. Si propuso a los historiadores franceses el modelo de objetividad de la erudición alemana fue, sobre todo, para desmarcarse de su competidora, la *Revue des questions historiques*, que sacrificaba el rigor del análisis a su compromiso católico. «Al desarrollo de las ciencias positivas –escribió– (...), corresponde, en el dominio que llamamos literario, el desarrollo de la historia, la cual tiene como objetivo someter a un conocimiento científico e incluso a leyes científicas, todas las manifestaciones del ser humano».[33] ¿A leyes científicas? Marc Bloch y Lucien Febvre, a diferencia de los durkheimianos, no pedían tanto. Pero estamos lejos del pesimismo epistemológico de Seignobos, quien afirmaba ante su auditorio de filósofos que la historia no dispone «más que de hechos en mal estado» y que su tarea es «mostrarnos que nunca hay series paralelas de hechos, sino que todos se entrecruzan».[34] Si retomó el concepto alemán de *Zusammenhang*, que utilizó mucho en *La introducción a los estudios históricos*, fue para desalentar toda voluntad de abstraer y de modelizar, para discrepar de toda interpretación de conjunto. En cambio, en la historiografía alemana, tras la etapa de la erudición que había establecido los hechos, el concepto significaba ponerlos en relación para intentar una explicación de conjunto.

[31] Charles Seignobos, «Les conditions pratiques de la recherche des causes dans le travail historique», *Bulletin de la societé de philosophie*, sesión del 30-5-1907; «L'inconnu et l'inconscient en histoire», *Bulletin de la societé de philosophie*, sesión del 28-5-1908.

[32] En el *Bulletin de la societé de philosophie*, sesión del 30-5-1907, *op. cit.*

[33] «Du progrès des études historiques depuis le XVI[e] siècle», *Revue historique*, 1, 1876, pp. 35-38.

[34] En el *Bulletin de la societé de philosophie*, sesión del 30-5-1907, *op. cit.*

ENCONTRAR A GUIZOT

Ahora bien, para Gabriel Monod la ciencia histórica no se reducía ni a los trabajos de los eruditos ni al discurso de los filósofos. Monod definía «la esencia y el verdadero interés de la historia» como «el desarrollo de la humanidad y de la civilización».[35] Esa ambición permite a la *Revue historique* apoyarse en la corriente de historia filosófica aún defendida a finales del siglo XIX por Camille Jullian.[36] Hemos de seguir el hilo conductor de esta tradición que permaneció a lo largo de todo el siglo para comprender el lugar del estudio de las mentalidades en la renovación del pensamiento histórico que querían Marc Bloch y Lucien Febvre. Los *Essais sur l'histoire de France* de Guizot son un buen punto de partida para seguir ese desarrollo. Esta obra de juventud, contemporánea de las *Lettres sur l'histoire de France* de Augustin Thierry, el manifiesto de los nuevos historiadores de la generación de la década de 1820, resalta los temas principales de sus dos futuros grandes libros, *L'Histoire de la civilisation de la France* y *Les Études sur la révolution d'Angleterre*.[37] En estos ensayos, Guizot prestó atención a los antagonistas sociales que constituían la dinámica de la historia de Francia y también a lo que se puede llamar el espíritu de las instituciones. Lo cual le condujo a explorar ya no la idea que las instituciones pretenden encarnar, sino los vínculos complejos que mantienen con el carácter que marca las relaciones sociales.

Para comprender el régimen feudal, Guizot destacaba, como lo haría sistemáticamente su discípulo Tocqueville, lo que su destino histórico podía tener de enigmático:

> Hemos visto los gobiernos más diversos –escribió–, los sistemas más funestos, el despotismo, la teocracia, el régimen de castas, aceptados, sostenidos incluso por quienes los sufrían, por el imperio de las tradiciones, las costumbres, las creencias. Desde su nacimiento hasta su muerte, en sus días de esplendor así como en su decadencia, el régimen feudal nunca fue aceptado por el pueblo.

[35] «Du progrès des études historiques», *op. cit.*

[36] Camille Jullian, *Historiens français du XIX^e siècle*, París, Hachette, 1896, introducción, p. XVIII.

[37] François Guizot, *Essais sur l'histoire de France*, París, Didier, 1872 (13.ª edición); *Histoire de la civilisation en France*, París, Didier, 1874, 4 vols.; *Études sur la révolution d'Angleterre*, París, Didier, 1874 (7.ª edición. Traducción al castellano: *Historia de la revolución de Inglaterra*. Madrid, Grupo Axel Springer, S.L., 1985.). Augustin Thierry, *Les Lettres sur l'histoire de France*. París, 1827; sobre su alcance historiográfico ver Marcel Gauchet. «Les lettres sur l'histoire de France d'Augustin Thierry», en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, vol. II, *La Nation*, tomo I, *L'immateriel*, París, Gallimard, 1986.

Ése es el carácter de confrontación directa y personal entre dominante y dominados que, según Guizot, explicaba la impopularidad congénita del régimen feudal, a diferencia de los regímenes monárquicos o aristocráticos que reposaban como él en el despotismo y el privilegio. Porque en el régimen feudal

> uno y otro se producían bajo la forma más ofensiva, la más cruel (...); el despotismo no quedaba atenuado por el distanciamiento y la elevación de un trono; el privilegio no quedaba velado por la majestad de un gran cuerpo; uno y otro pertenecían a un hombre siempre presente y siempre solo, siempre cercano a sus súbditos, que no necesitaba, aun controlando sus destinos, rodearse de iguales.[38]

Mi propósito no es evaluar la pertinencia histórica de esta interpretación, que hay que situar en el marco de la erudición histórica y jurídica de la época, sino apreciar su contribución conceptual. Guizot proponía una aproximación sociológica a la institución. Hay que comprender el feudalismo no por la función (la protección militar de hombres y recursos) o por los valores que pretendía encarnar, como la fidelidad recíproca, sino por la realidad de las relaciones sociales que instauró: un cara a cara directo entre dominante y dominados, desprovisto de velo ideológico o del alejamiento que podría disfrazar la relación de fuerza. El alcance y, podríamos decir, «la eficacia histórica» de esa singular configuración social no dependían del carácter inmediato y desnudo de la dominación, sino de sus efectos psicológicos sobre quienes la sufrían. Segregó desde el principio un deseo de libertad y un sentimiento de dignidad herida que, como los anticuerpos, fueron rechazando lentamente aquella institución agresiva. «A pesar de la servidumbre en que cayó el pueblo a finales del siglo X –escribió Guizot–, desde aquel mismo momento era la liberación del pueblo *lo que* estaba en progreso».

Esa reacción impregnará las relaciones sociales y creará una nueva mentalidad capaz de controlar la marcha de la sociedad. «El hombre jamás se ha visto tratado más duramente, de modo más ultrajante, que bajo el régimen feudal –añadió Guizot–, y sin embargo, este régimen despertó y reforzó el instinto del derecho, el sentimiento de la dignidad humana, no sólo entre los poseedores de feudos, sino también entre los sujetos a él». Podríamos leer ese análisis como una simple transposición de la dialéctica hegeliana del señor y el esclavo. Pero se trata en realidad de una visión más compleja de las relaciones sociales y su dinámica. No

[38] *Essais sur l'histoire de France*, *op. cit.*, pp. 300 y 305.

es la relación de dominación en sí misma lo que despierta el instinto del derecho y el sentimiento de dignidad, sino la forma que toma en la configuración social particular que constituía el feudalismo. Es también la experiencia psicológica de esa relación. Según Guizot, una sociedad y su división en clases no se caracterizan únicamente por las reglas y las formas de organización que las constituyen, sino por el clima psicológico en el que sumergen a los actores sociales.

Según él, la capacidad de una sociedad para sobrevivir y para reproducirse no depende del simple juego de sus mecanismos de organización, sin el cual nunca conocería el cambio. Una sociedad vive por las pasiones y los sentimientos que crea, inspirando la adhesión. Sabemos que Marx reconoció haber encontrado en Guizot el concepto de lucha de clases. Sin embargo, la dimensión psicológica que nuestro historiador introdujo en la construcción de lo social no puede asimilarse ni a la conciencia de clase de Marx ni (a costa de un anacronismo) al concepto durkheimiano de «representaciones». El sentido del derecho era para él un *instinto* y el sentido de la dignidad un *sentimiento*. La expresión no ha sido elegida al azar. La dimensión cognitiva o conceptual que el historiador debe tener en cuenta para comprender la coherencia y las tensiones de una época es inseparable, a sus ojos, de una dimensión afectiva.

Para Guizot, que se encuentra en esto cerca de Montesquieu, las sociedades o las épocas deben comprenderse a partir de las instituciones que las estructuran, pero no como simples proyecciones de normas y de principios de organización prescritos por esas instituciones. Lo que conforma la configuración y la dinámica de una sociedad es la naturaleza (y ante todo la naturaleza psicológica) de las relaciones que las instituciones establecen entre los individuos. Pero el deseo de pensar esa realidad en su complejidad condujo a Guizot a describirla como una mezcla de ideas y sentimientos. Por su imprecisión y su carácter híbrido, esa concepción de las realidades psicológicas colectivas que controlan a la vez el funcionamiento de una sociedad y su historicidad prefigura de forma penetrante la noción de mentalidades.

Camille Jullian destacó que, aunque Guizot fuera «abstracto y teórico», el papel de los grandes hombres conservaba un lugar en su visión de la historia, aunque ese papel desapareció completamente en sus auténticos herederos, Tocqueville y Fustel de Coulanges.[39] Podemos dejar de lado a Tocqueville. Su original pensamiento sociológico prolongaba directamente la reflexión de Guizot sobre la aptitud de las instituciones para dar forma a los *habitus* psicológicos que controlan el movimiento de las socieda-

[39] Camille Jullian, «Introduction» a *Historiens français du xixe siècle*, *op. cit.*

des. Pero el éxito que tuvo *L'Ancien Régime et la Révolution*, cuando fue publicado, quedó sin futuro. Tocqueville fue descartado demasiado rápido por la historiografía académica de la Revolución francesa. No saldrá del olvido más que en la segunda mitad del siglo XX. En cambio, Fustel tuvo una gran influencia en los estudios históricos de su tiempo. Su carrera universitaria, coronada por la dirección de la *École normale supérieure*, le permitió transmitir sus ideas y su ética del trabajo erudito a la elite intelectual del país.

Esto le puso también en posición de reconciliar la historia de tendencia filosófica, que era mejor recibida en el *Institut* o en los salones que en el mundo universitario, con las exigencias de la erudición. François Hartog analizó muy bien el desacuerdo que enfrentó a Fustel, al final de su vida, con sus discípulos dedicados a la historia erudita y el combate republicano, comprometidos en la fundación de la *Revue historique*.[40] Su polémica con Gabriel Monod mezclaba la epistemología y la política. A los que mantenían una ciencia positiva, les reprochaba que confundieran la exigencia crítica que reivindicaban en la operación histórica con su compromiso republicano. Contra su presteza en medir los hechos del pasado según el rasero de sus propias categorías políticas, él reafirmaba la necesidad del principio de la distancia. La idea de distancia necesaria implicaba una actitud de distanciamiento en relación con los objetivos del período considerado, que garantizase la imparcialidad del juicio. Designaba sobre todo el esfuerzo intelectual para pensar el pasado como pasado, para devolverle su singularidad.

FUSTEL DE COULANGES Y EL PRINCIPIO DE SINGULARIDAD

En materia de imparcialidad, Fustel aparecía en esta polémica en posición de acusado. Gabriel Monod, que hizo una severa reseña del primer volumen de la *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, le reprochaba que se encerrara en el debate obsoleto sobre los orígenes nacionales que oponía a *germanistas* y *romanistas*. Devolviendo fuerza a la tesis romanista, Fustel habría dejado hablar a su hostilidad contra Alemania y a su amargura por la reciente derrota de Francia. Algo evidente sobre esta polémica que no se suele mencionar. Si Fustel dio pruebas de distanciamiento, fue sobre todo en relación con el movimiento democrático que comportaba en aquel momento la Francia republicana.

[40] François Hartog, *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, París, PUF, 1988.

Ese distanciamiento no era nuevo. En *La ciudad antigua* ya había destacado los efectos disolutivos de la evolución democrática en la ciudad griega. Su patriotismo aristocrático le atrajo los favores póstumos de la derecha antirrepublicana. Hay una cierta parte de mala fe, o al menos de contradicción, en la actitud de Fustel, como destacó François Hartog, cuando reprochó a sus oponentes de la *Revue historique* que confundieran análisis y comentario, que no se acercaran lo suficiente a los textos y, en ellos, a los detalles reveladores. Si Fustel mostraba en su discurso el defecto de juzgar «según la conciencia y la lógica cosas que no se hicieron ni siguiendo la lógica absoluta ni siguiendo las costumbres de la conciencia moderna», también era porque la conciencia moderna le disgustaba si estaba inspirada por el espíritu democrático.[41]

Pero si de su posición no nos quedamos más que con el arte del doble lenguaje, nos arriesgamos a pasar por alto lo que unía su método y su proyecto intelectual, el de hacer de la historia «la ciencia de las sociedades». Como para Guizot, pero de manera aún más radical, el verdadero objetivo de la historia era para Fustel la civilización, es decir, el alma humana. Para él, «los verdaderos acontecimientos se producen dentro del alma y sus manifestaciones externas no son más que síntomas (...) de lo que ha ocurrido en un principio en el alma humana». Explicando en la presentación de *La ciudad antigua* dónde se sitúa para el historiador el estudio del cambio, escribió: «Si las leyes de la asociación humana ya no son las mismas que en la antigüedad, es porque hay dentro del hombre alguna cosa que ha cambiado. En efecto, tenemos dentro de nuestro ser una parte que se modifica de siglo en siglo: nuestra inteligencia».[42]

Los textos y, más concretamente, las palabras con un sentido transitorio que resulta del contexto de una época son los síntomas privilegiados de los cambios que el historiador trata de reconstruir. Si Fustel trataba las palabras como hechos, como vestigios de creencias desaparecidas y no como elementos de un sistema lingüístico, no estoy seguro de que lo hiciera únicamente, como parece creer François Hartog, por una especie de realismo científico o por una fe en el texto típica del espíritu erudito de su época. Porque las palabras son hechos sociales.[43] Más que las otras huellas del pasado, ellas nos permiten comunicarnos con una época anterior mediante la traducción que establecen entre la expresión lingüística que nos es familiar y la que nos resulta extraña, una continuidad (si no

[41] En *Les Questions historiques* (citado por François Hartog, *Fustel de Coulanges*, *op. cit.*).

[42] Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, París, Flammarion, 1984, reedición (1.ª edición, 1864), introducción, p. 2.

[43] François Hartog, *Fustel*, *op. cit.*

una equivalencia) de sentido, signo de nuestra común humanidad. Pero nos hace falta también entrar en el interior de ese mundo pasado para intentar entender los pensamientos que aseguraban su cohesión y que le hacían existir como sociedad. Cuanto más se resisten las palabras a nuestros esfuerzos de traducción, más nos obligan a reconstruir un contexto semántico y por tanto un contexto social pasado; y más destacan así la distancia que es portadora de significación histórica.

François Hartog tenía razón cuando destacaba la fecundidad científica o al menos hermenéutica de la operación de distanciamiento que Fustel atribuía al razonamiento histórico. Esa distancia construye el pasado como tal. Contra el precipitado ir y venir entre pasado y presente, productor de anacronismos, que Fustel reprochaba al método crítico de la nueva generación de historiadores, ¿lo que sugería era una «erosión sistemática de la posición del presente» que conduciría a una «especie de punto de vista sin punto de vista»? Es cierto que él prestaba tanta más atención a las razones avanzadas por los documentos o los testimonios de la época cuanto menos verosímiles parecieran. Esa tendencia, que iba al encuentro de la crítica positivista, pone de relieve una voluntad muy moderna de entrar en la lógica propia de la sociedad estudiada, de adoptar metodológicamente su punto de vista y no de rechazar todo punto de vista.[44] En mi opinión, su encierro metodológico en la opacidad del pasado responde más bien a una lectura intensiva, a la postura antropológica tal como la concebía Clifford Geertz cuando hablaba de *thick description*.

La necesidad de devolver al pasado su singularidad distanciándolo de las categorías que nos sirven para descifrar el presente no procede ni de una pretensión iniciática ni de un deseo de huir del presente. Se explica por el lugar que Fustel concedía a la institución del vínculo social. Desde *La Cité antique*..., hasta *Institutions politiques de l'ancienne France*, esa necesidad está vinculada a la reconstrucción de las creencias y las teorías de la realidad que organizaban el mundo social y aseguraban su cohesión por la obligación moral que suscitaban. Para encontrarlas, hay que excluir las facilidades de lectura que nos hacen privilegiar todo lo que las acerca a nuestras propias categorías de explicación.

Detengámonos un momento, para comprender su método de análisis, en un capítulo de *La ciudad antigua*: el capítulo 1 del libro II.[45] Se dedica a identificar el principio constitutivo de la familia antigua descartando, una tras otra, las explicaciones que parecen de sentido común. ¿Un principio biológico que estaría conforme con la función «naturalmente»

[44] Ibíd., p. 142.

[45] Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, *op. cit.*, libro 1, capítulo 2.

reproductiva de la familia? La reproducción, según él, no es el principio en que se basa la organización de la familia antigua. La prueba «es que la hermana no es dentro de la familia lo mismo que el hermano, y que el hijo emancipado o la hija casada dejan de formar parte de ella completamente». ¿Un principio de afecto?

> El derecho griego y el derecho romano –respondía– no tienen en cuenta en absoluto ese sentimiento. Puede existir en el fondo de los corazones, pero no es nada en el derecho. El padre puede querer a su hija, pero no legarle sus bienes. Las leyes de sucesión, es decir, entre las leyes, aquellas que son más fiel testimonio de las ideas que los hombres tenían de la familia, están en flagrante contradicción tanto con el orden del nacimiento como con el afecto natural.

¿Un principio de autoridad? Fustel rechazaba la hipótesis de los historiadores del derecho romano que hacían de la autoridad paterna y marital una institución primordial. Lo descartaba a causa de la ilusión naturalista que implicaría que la fuerza, en este caso la fuerza física masculina, se encuentra siempre en el origen del derecho. «Lo que unía a los miembros de la familia antigua –concluía– era algo más poderoso que el nacimiento, que el sentimiento y que la fuerza física: la religión del hogar y de los ancestros».

Podemos dejar de lado la fragilidad de la hipótesis religiosa de Fustel, criticada desde la aparición de su libro, para subrayar la calidad teórica de su aproximación a los hechos sociales. En contra del determinismo biológico que dominaba la antropología francesa en su época y que había seducido a la elite intelectual republicana por su aspecto «cientifista», Fustel rechazaba las interpretaciones naturalistas de la familia. Al afirmar que el vínculo social, para existir, necesita «algo más poderoso» que la fuerza de los mecanismos naturales, planteó el principio de una discontinuidad entre el mundo natural y el mundo social que devolvió a las ciencias sociales su autonomía conceptual. ¿No definirá él más tarde la historia como la ciencia de las sociedades? Ese poder superior era el poder que instituía ideas o creencias compartidas que, por su capacidad para suscitar una adhesión imperativa, habitual, construían el vínculo social.

Es posible que Fustel cediera demasiado fácilmente a lo que Simiand llamará «el ídolo de los orígenes» al suponer que las creencias religiosas por sí solas podían instituir vínculos tan fuertes como los vínculos familiares, lanzando así las bases de todo el sistema social, por la fuerza de convicción y la obligación imperativa con las que se imponían al indi-

viduo. Incluso Durkheim, cuyo pensamiento sociológico debía tanto a la enseñanza del historiador, se lo reprochará. Sin embargo, Fustel mostraba claramente en sus análisis que la capacidad para crear el vínculo social no proviene de la eficacia intrínseca de las concepciones compartidas, sino de la voluntad de compartirlas. La tarea del historiador consiste, según él, en reconstruir el proceso de institucionalización por el cual el grupo social se reúne y se organiza a partir de esa comunión de pensamiento. Como para Guizot, pero de forma más articulada y más conceptualizada, éstas son, para Fustel, las mentalidades que sirven a la vez de estructura y de cimientos para el edificio social.

Durkheim retuvo aquella lección. Seignobos la olvidó. Al final de su exposición en 1908 ante la sociedad de filosofía sobre *Lo desconocido y el inconsciente en historia*, el campeón de la historia historicista destacaba en la discusión los difíciles problemas de interpretación a los que debía enfrentarse el historiador. A diferencia de los especialistas en ciencias sociales que estudian los fenómenos directamente observables y cuestionables, el historiador no trabaja sobre el propio pasado, sino sobre visiones del pasado. Determinar las causas conscientes de los fenómenos es ya una operación delicada para el razonamiento histórico. Acceder a las causas inconscientes sería un auténtico desafío. El historiador sólo puede estudiar con facilidad los ámbitos que escapan en parte a los factores psicológicos. Y Seignobos ponía como ejemplo el caso de la familia, en el que intervinieron ampliamente, según él, los fenómenos físicos y psicológicos. Émile Durkheim, que participó en la discusión, rechazó el simplismo de ese enfoque naturalista de la familia, como Fustel de Coulanges lo había hecho en *La ciudad antigua*. Y lo hizo prácticamente en los mismos términos. «El punto de partida de la evolución doméstica –afirmó– no es en absoluto físico. La mayor parte de los fenómenos familiares (...) no parece derivar del hecho de la reproducción».

Durkheim observó, para mostrar que la familia no se construye sobre una realidad biológica, que a menudo agrupa a gentes que no están unidas por la sangre. Seignobos le respondió que «la familia está compuesta, históricamente hablando, de consanguíneos». Extraña afirmación. ¿Quería decir que la familia no podía agrupar más que a consanguíneos? Pero inmediatamente después descartaba, en cambio, en nombre de la concepción actual de la familia, la objeción del historiador de la Antigüedad Gustave Bloch, que había planteado el caso del *genos* griego, el cual no estaba en absoluto restringido a los consanguíneos. «¿Quién me demuestra –replicaba Seignobos– que el *genos* griego puede asimilarse a una familia en el sentido de lo que nosotros entendemos por esta palabra?».[46] «Pero

[46] *Bulletin de la societé de philosophie*, *op. cit.*, sesión del 28-5-1908, discusión.

aunque el *genos* no es la familia en el sentido actual del término –concedió Gustave Bloch–, podemos admitir que tuvo lugar y fue concebido a imitación de la familia».

«O al contrario, que la familia restringida de hoy en día –añadió Durkheim– está concebida a imitación del *genos*». Curiosamente, el sociólogo parecía aquí más ansioso de continuidad histórica que el historiador. Gustave Bloch, aun declarando que le asustaba el escepticismo de Seignobos, hostil a toda forma de generalización, rehusaba asimilar a leyes las causas de los fenómenos estudiados. Durkheim propuso distinguir dos aspectos en la realidad histórica. Por un lado, los acontecimientos con su parte de singularidad, que implica que no pueden ser reproducidos con exactitud. Por el otro, «las funciones sociales permanentes, las instituciones, las maneras de pensar o de actuar fijadas y organizadas». Esta propuesta expresaba un deseo de compromiso, que muestra la dimensión estratégica de la polémica contra los historiadores historicistas entablada por los sociólogos, y también la ausencia de una postura del ámbito de la historia sobre las concepciones restrictivas de Seignobos. Apoyándose una vez más en la cuestión de la familia, Durkheim aprovechaba para hacer destacar aún más la insuficiencia de la postura de Seignobos. «He constatado a través del tiempo –remarcaba– un número muy pequeño de tipos verdaderamente diferentes. Pero cada tipo de familia es solidario con toda la organización social». Durkheim reconocía que no había podido estudiar todas las sociedades, que había tenido que abstraer y dejar de lado muchos hechos. «Pero aún así, es impresionante –concluía– que las instituciones familiares de un gran número de pueblos se puedan ordenar y reducir a tres grandes formas muy simples».[47]

La manera en que Marc Bloch abordaba las mentalidades, ¿brotaba de la fuente de la sociología durkheimiana, o de aquello que el pensamiento de Durkheim debía a las enseñanzas de Fustel de Coulanges? Si hubiera tenido que pronunciarse en el desacuerdo entre Gustave Bloch y Durkheim, que destacaba sobre su rechazo común del dogmatismo historicista de Seignobos, sin duda habría tenido que adoptar el punto de vista de su padre; no por lealtad filial, sino por filiación fusteliana. Eso es lo que Marc Bloch quería decir cuando indicaba que las mentalidades debían mucho a lo que Fustel confirió a las instituciones. Esa proximidad estaba en cierto modo enfrentada con la aversión que los dos directores de *Annales* sentían por aquello en lo que se había convertido la historia de las instituciones en el período de entreguerras. Seignobos, tentado por ese tipo de historia a principios de la década de 1880, como toda su generación, marcada por

[47] Ibíd.

la obra de Fustel de Coulanges, reconocía que no lamentaba que hubiera pasado de moda: «Una institución no es más que un reglamento, una orden dada por un personaje oficial –declaró–. Haciendo historia de las instituciones nos perdemos en lo convencional».[48]

Esta definición, en su mediocridad, muestra hasta qué punto se había desnaturalizado el pensamiento de Fustel al circular entre los historiadores. Una definición que no sobrevive más que en un inconsciente desplazamiento semántico: convencional significaba en la proposición de Seignobos, «formal», «oficial», «convenido». Para Fustel, las instituciones eran convencionales en el primer significado del término. Reposaban sobre los enunciados, las creencias o los principios a través de los cuales se ponen de acuerdo y establecen obligaciones los miembros de un grupo. No son el resultado de un acuerdo, tal como lo afirmaría la teoría del contrato social. Son el fundamento del vínculo social y lo que lo sustenta. El primitivismo de Fustel de Coulanges, que le condujo a suponer que la religión de los ancestros estaba en el origen de la familia (Marc Bloch le reprochará haber cedido al ídolo de los orígenes), descansaba sobre la idea de que en el mundo social hay objetos más resistentes que otros, que escapan a la temporalidad ordinaria. Este tipo de objetos, por estar establecidos, son lo que permiten mantenerse a una sociedad.

REALIDADES MENTALES DURADERAS

Émile Durkheim compartía esta concepción, aunque tenía tendencia a subestimar lo que debía a las enseñanzas de Fustel, su maestro en la École normale supérieure.[49] «Podemos llamar instituciones a todas las creencias y todos los modos de conducirse instituidos por la colectividad –escribió–. Así, la sociología puede definirse como la ciencia de las instituciones».[50] Dijera él lo que dijera, permaneció tan próximo al pensamiento de Fustel que retomó los términos mismos de éste en *La ciudad antigua* cuando tuvo que refutar la tesis del fundamento biológico de la familia citado por Charles Seignobos.[51] Su idea de que el vínculo social estaba construido

[48] Charles Seignobos, *Bulletin de la societé de philosophie*, 30-5-1907, *op. cit.*, discusión.

[49] François Héran, «De la *Cité antique* à la sociologie des institutions», *Revue de synthèse*, 3-4, 1989.

[50] Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, París, 1901 (citado por François Héran) (existen varias traducciones al castellano: *Las reglas del método sociológico*, la más antigua en Madrid, Jorro, 1912; las más recientes en Madrid, Alianza, 2006 y Buenos Aires, Losada, 2007).

[51] Émile Durkheim, *Bulletin de la societé de philosophie*, 28-5-1908, *op. cit.*, discusión.

sobre creencias compartidas está sacada directamente de Fustel, al igual que su visión del orden social como totalidad que preexiste a las partes, incluso aunque no las preceda cronológicamente. Fustel no confundía anterioridad con causa. Al investigar el origen de las instituciones que cada sociedad tiende a situar fuera del tiempo para asegurar su legitimidad, lo que Fustel destacó fue el carácter progresivo de los hechos sociales.

Una sociedad era para él una realidad en desarrollo que no se puede comprender si se prescinde de su historicidad y de su capacidad para cambiar. Esa dimensión pierde importancia, en cambio, para Durkheim, que concedía a las instituciones una realidad puramente funcional. Para Fustel, una institución consiste en «funcionalismo en marcha», como remarcaba François Héran al subrayar la predilección por los participios del autor de *La ciudad antigua* cuando quería explicar el papel de la religión primitiva: la religión ha *construido* la familia, ha *establecido* el matrimonio, ha *fijado* las relaciones de parentesco, ha *consagrado* el derecho de propiedad.[52] A Fustel la religión no le interesaba como cuerpo de creencias o como manifestación de espiritualidad, sino como principio constitutivo. A sus ojos, el paso del culto al linaje al culto a la ciudad tuvo la función de reestablecer el orden social. Pero la prioridad del historiador es comprender la forma en que se dan simultáneamente esa continuidad y esa transferencia. Porque sólo podemos esperar comprender la naturaleza y el funcionamiento de una sociedad si explicamos su evolución y los profundos recursos de su capacidad de transformación.

Fustel siempre se preocupó por no exponer nada que no estuviera apoyado en un texto. Aun así, se le ha reprochado su ansia de excavar como un arqueólogo en el *corpus* clásico de obras literarias o jurídicas para recopilar enunciados, fórmulas y palabras, como cosas que fueran un depósito exacto de un pasado más antiguo, aislándolas de su contexto. Su «arqueologismo», como destacó François Héran, se apoyaba en la hipótesis de que en el mundo social hay realidades mentales más sólidas y más duraderas por el hecho de estar establecidas. Estas realidades se deforman, se transforman, pero subsisten a través de una huella de sí mismas que permite encontrarlas y reconstruir su travesía en el tiempo. De ahí la atención filológica de Fustel a las palabras que designan esas realidades, su interés por las fórmulas o incluso los gestos rituales que sirven de «testigos mudos para reconstruir el paisaje mental».[53] Este es un papel bastante próximo al que Marc Bloch asignaba a las mentalidades cuando estudiaba el ritual de lo sagrado, la historia del campo francés, la

[52] François Héran, «De la *Cité antique* à la sociologie des institutions», *op. cit.*

[53] François Héran, ibíd.

sociedad feudal o la historia monetaria. Las mentalidades no eran para él el vértice de la maquinaria social, sino lo que le da sentido, lo que le permite regular su dinámica y transformarse. Para Marc Bloch, las mentalidades no delimitaban los recursos y las competencias psicológicas de una sociedad, papel que tienden a desempeñar para Lucien Febvre, preocupado ante todo por acotar el horizonte intelectual y afectivo de una época. Según Marc Bloch, las mentalidades son a la vez la memoria y las prácticas que una sociedad pone en marcha para perdurar y transformarse.

Podríamos hablar de «primitivismo» en el discurso de *Los reyes taumaturgos*, aunque el inspirador reconocido de este libro no fuera Fustel de Coulanges sino Frazer. Como Fustel, Marc Bloch encontraba tanto en las instituciones a través de las cuales se manifiesta y se ejerce el poder político, como en todo aquello en lo que se basa la vida social, un cúmulo de creencias y de representaciones en el que lo antiguo se mezcla con lo más reciente. Lo que Marc Bloch entendía por «mentalidades» se parece a lo que Durkheim llamaba «el inconsciente social», en la medida en que estas expresiones de la vida mental están relacionadas con el funcionamiento de la sociedad, no con la actividad de la consciencia ni la vida del espíritu. Pero podemos decir que Marc Bloch no se detuvo en la dimensión funcional de su funcionamiento. Se interesó por su resurgimiento, por ejemplo en las situaciones de crisis o de pánico colectivo, así como por su desgaste y por su permanencia.

Marc Bloch compartía en este aspecto las preocupaciones de Fustel que Durkheim había dejado de lado. Para Durkheim, la historicidad de las instituciones no aportaba nada a su significado. Era algo externo a ellas. Su pensamiento está muy marcado por el evolucionismo que impregnaba en su época las ciencias humanas. Así se explica su apego a la tesis del comunismo primitivo mantenida por la antropología anglosajona, que le hacía rechazar las ideas de Fustel de Coulanges sobre los orígenes de la propiedad privada. Para Durkheim, la evolución arrastra a las sociedades en un movimiento que trasciende a ellas y cuyo sentido se les escapa. En cambio, para Fustel es el movimiento mismo del pensamiento inscrito y quizá fosilizado dentro de las instituciones lo que anima desde el interior el movimiento de las sociedades a través del desgaste y de las reactivaciones del peso de su memoria.

«El pasado nunca muere completamente para el hombre –afirmaba Fustel–. El hombre puede tal vez olvidarlo, pero lo conserva siempre dentro de él».[54] Marc Bloch hubiera podido retomar esta fórmula para comprender la realidad cuando estudiaba la tradición de que el rey de

[54] Fustel de Coulanges, *La Cité antique* (reedición de 1984), *op. cit.*, introducción.

Francia tocara los abscesos tuberculosos en la ceremonia de coronación, y también cuando utilizó el estudio de las divisiones parcelarias para reconstruir la historia de los campos franceses, o cuando estudió la concepción de parentesco para comprender el sistema feudal. Fernand Braudel consideraba a Fustel de Coulanges como uno de los grandes precursores de la *longue durée* (la larga duración).[55] La idea es acertada si consideramos las mentalidades como «las prisiones de la longue durée». Pero, ¿están las mentalidades condenadas a ese encarcelamiento? Fustel, que no daba ninguna importancia al papel personal de los grandes hombres, y muy poca a los acontecimientos políticos, afirmaba sin embargo, cuando analizaba la descomposición de la ciudad, que quería describir «revoluciones profundas y ocultas que afectan al fondo de una sociedad». Del mismo modo, cuando Marc Bloch describía, por ejemplo, el individualismo agrario del siglo XVIII, se refería tanto a la dinámica de las mentalidades como a su capacidad para resistir, para asegurar la supervivencia del vínculo social. Abordaba las revoluciones como revoluciones mentales.

El lugar central que Marc Bloch concedía a las mentalidades en la explicación histórica implicaba cierta tensión entre las formas de resistencia, de transmisión y de invención de la vida mental que se confunden con el movimiento de la historia. Marc Bloch no debía esa atención al inconsciente social a Durkheim, quien había transformado en teoría sociológica la ciencia histórica de las sociedades que le había enseñado el autor de *La ciudad antigua*, sino al propio Fustel de Coulanges. La sociología y la psicología históricas no nacieron con Durkheim y Henri Berr. Atravesaron la historiografía francesa del siglo XIX, como maneras de tratar la materia histórica. Marc Bloch y Lucien Febvre se reapropiaron, a través de la noción de mentalidades, de una gran parte de esa herencia. Actualizaron el diálogo de la historia con las ciencias sociales, diálogo ya avanzado a principios de siglo por los sociólogos durkheimianos en su polémica con la historiografía de la Sorbona, apegada a la especificidad del método histórico. Pero también se reconciliaron con una tradición historiográfica más antigua: la de Guizot, Tocqueville, Michelet, Taine, Renan y Fustel.

[55] Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, París, Flammarion, p. 47 (existe traducción al castellano: *Escritos sobre historia*, México, FCE, 1991).

SEGUNDA PARTE:
RECORRIDO

CAPÍTULO 4
PENSAR JUNTOS.
EL ESPÍRITU DE LAS INVESTIGACIONES

Existe la tendencia a realizar un reparto desigual de la doble herencia de *L'Année sociologique* y de la *Revue de Synthèse*, herencia a menudo reivindicada por Marc Bloch y Lucien Febvre. En el capítulo precedente he sugerido que se ha sobreestimado la influencia de Émile Durkheim sobre Lucien Febvre, e incluso sobre Marc Bloch. Me gustaría demostrar ahora que se ha subestimado la influencia de Henri Berr. Esta influencia fue personal: no en razón de las diferentes relaciones que los fundadores de *Annales* tuvieron con él, sino en razón del modelo que constituyó para ellos en relación con la actividad y la ética científica. Pero fue una influencia también intelectual. El ascendiente que tenía sobre ellos procedía menos de sus concepciones sobre la síntesis en historia, que del clima de debate y reflexión teórica que Henri Berr supo crear en su revista y sobre todo en las Semaines du Centre de Synthèse. Marc Bloch y Lucien Febvre, participantes asiduos de esos encuentros, frecuentaron allí a la elite menos conformista y más innovadora del mundo erudito.

En definitiva, la influencia de Henri Berr fue también práctica. Marc Bloch y Lucien Febvre retomaron en su propia revista la estrategia editorial voluntarista de la *Revue de Synthèse Historique* para movilizar a las ciencias humanas y hacer dialogar a las disciplinas, en particular la idea de las investigaciones colectivas. Henri Berr les transmitió su estilo de pensamiento y su manera de suscitar en la inteligencia universitaria la necesidad de reunirse en torno a una misma concepción de trabajo científico. Pero, ¿por qué la influencia de Henri Berr en el medio erudito ha permanecido tan difusa, mientras que Marc Bloch y Lucien Febvre llegaron a cristalizar en torno a *Annales* una verdadera escuela histórica? ¿Por qué las investigaciones de la *Revue de Synthèse Historique* han tenido escasa continuación, mientras que las lanzadas por los *Annales* desde los primeros números han marcado, durante al menos cincuenta años, el eje

de la renovación de la investigación histórica? Este capítulo tratará de responder a esas preguntas.

HENRI BERR Y LA DEFENSA DE LA CIENCIA

A pesar de la diferencia de edad, fue la juventud común lo que empujó a Lucien Febvre y Marc Bloch hacia la *Revue de Synthèse Historique* antes de la Primera Guerra Mundial, así como a cierto número de jóvenes investigadores motivados por su voluntad de cambiar las rutinas y el aislamiento del pensamiento universitario. La edad media de los colaboradores de la *Revue de Synthèse Historique* hasta 1914 era claramente más baja que la de las otras revistas eruditas. Ese éxito, que Henri Berr atribuía a la pertinencia de su proyecto y al concepto de síntesis histórica, se debía sobre todo a su postura crítica con respecto al clima intelectual de la época. Decir que los futuros fundadores de *Annales* quedaron más marcados por la postura crítica de Henri Berr hacia la producción universitaria de su tiempo y por su mística de la investigación colectiva, que por sus posiciones teóricas, no se debe interpretar como un modo de minimizar su influencia. Ese estado anímico, que se presentaba ante el mundo académico como un modo de pensar y también como una manera de ser, influyó de forma duradera en Lucien Febvre y Marc Bloch, porque dieron con él en la época en que estaban buscando su camino.

Ambos quedaron más marcados por la personalidad moral e intelectual de Henri Berr que por la del fundador de *L'Année sociologique*. En principio, por razones biográficas: Durkheim, a quien personalmente conocieron poco, marcó su juventud. Henri Berr fue un amigo (y para Lucien Febvre, un confidente hasta la década de 1920), cuya presencia les acompañó toda la vida. Pero también por razones intrínsecas: la energía organizadora, la fuerza de convicción que este doctor en filosofía, profesor de instituto, consagró a la renovación de las ciencias humanas y a reforzar la comunidad científica encajaban mejor con el temperamento unificador de Marc Bloch y Lucien Febvre, y con el papel que ellos asignaban a su revista, que la estrategia de grupo, casi de secta, de Émile Durkheim.

La gran audiencia adquirida por Henri Berr a partir de una posición universitaria relativamente modesta en el Instituto Henri IV, de profesor del segundo año de preparación para el acceso a la École Normale Supérieure, podría recordar el caso de su colega Alain (alias del filósofo Émile Chartier). Pero aparte de la renuncia de ambos al prestigio de la enseñanza superior y su común apego al pensamiento kantiano, la comparación no podría ir mucho más lejos. Tanto por la educación que dio a

las futuras elites de Francia, como por sus ensayos o *Propos* publicados en la prensa, Alain adquirió una notoriedad como filósofo cotidiano. El carisma de su prestigio intelectual y su voluntad de mantener una posición moral firme ante los problemas políticos de su tiempo muestran la postura del filósofo que explica su época. Alain, a pesar de su desconfianza hacia el reclutamiento de partidarios, firmó, como representante de la corriente radical, el manifiesto para la creación del Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes en 1934, que fue la primera etapa para la constitución del Front Populaire.

Henri Berr, en cambio, separaba claramente su cometido como docente de su actividad editorial, consagrada al diálogo entre disciplinas y a la elaboración de una ciencia del Hombre. Aunque Henri Berr situó su esfuerzo de animación intelectual esencialmente fuera del marco de las instituciones universitarias, no se dirigía al público, como Alain, sino al ámbito intelectual. Henri Berr no seguía una estrategia de proyección personal, sino de diálogo entre disciplinas y de investigaciones colectivas. No adoptó la postura individualista del profeta intelectual, heredada de la Ilustración, que apela a la voz de la razón para influir en el público y utiliza la fuerza motriz de sus propias ideas. Su postura fue la del sabio de Estado: la de quien aporta a los hombres de su tiempo su competencia como experto para ayudarles a descifrar su propia sociedad, y que proporciona a los gobernantes los instrumentos de conocimiento necesarios para la reforma social.

Reencontramos esa ética en los fundadores de *Annales* en la atención que prestaron a todo aquello que podía reforzar la cohesión de la comunidad científica. Su comportamiento se inscribía claramente en la estela de Henri Berr, tan alejado, en este aspecto, de la estrategia carismática del pensamiento comprometido como de la estrategia durkheimiana de cenáculo y grupo de presión. El ideal kantiano de paz universal que Henri Berr proyectaba sobre el mundo de la ciencia puede llevar a muchos a sonreírse hoy en día. ¿Tenía este ideal aquel mismo sentido en el momento en que Henri Berr fundó la *Revue de Synthèse historique*, al inicio del siglo XX, en un contexto de enfrentamiento con los imperialismos? Su devoción a la comunidad científica, a la renovación de las ciencias humanas, y el modo en que asumió un compromiso de por vida confieren a la ética de la ciencia una dimensión heroica y altruista cuyas huellas reencontramos en la empresa de los *Annales*. La figura de emprendedor científico de Henri Berr ejerció una auténtica fascinación en Lucien Febvre cuando era un joven universitario que trataba de liberarse del aislamiento intelectual al que le condenaba su entorno provincial. Henri Berr constituyó un modelo para las empresas editoriales y las formas colectivas de la

vida científica que tuvieron un lugar preponderante en la vida de Lucien Febvre, desde los *Annales* y la *Encyclopédie française* hasta la creación de la VI[e] Section de l'École Pratique des Hautes Études.

Nos cuesta un esfuerzo mayor estar de acuerdo con Lucien Febvre cuando afirmaba que *La Synthèse en histoire* era el único libro de reflexión general sobre la historia que recomendaba a sus estudiantes. Aunque hoy en día el libro parece carecer de densidad y contentarse con proposiciones generales que pocas veces se refieren a la propia materia de la historia y al trabajo del historiador, puede que sea porque consideramos el libro a partir de los logros de *Annales*, es decir, a partir de un estado de la reflexión histórica que incorporó la contribución de una poderosa renovación de la investigación de la que Henri Berr había sido el lejano iniciador. A fin de cuentas, el libro conserva en algunas de sus fórmulas un acento, una pertinencia que no están en absoluto pasados de moda. Es así en la parte que evalúa los aspectos de dependencia y de autonomía conceptual de las ciencias.[1] En *Esquisse d'une synthese des connaissances fondée sur l'Histoire*, Henri Berr expuso el proyecto intelectual que seguiría durante toda su vida. «Una verdad que unifique los resultados del pensamiento humano y el principio que, al mismo tiempo, explique y regule la práctica, y que unifique las categorías de la vida, el pensamiento y la acción».

Esa concepción unitaria del saber iba más lejos que el simple enciclopedismo o que la idea de una complementariedad de las diferentes ramas del saber, que es a lo que sus defensores reducen, a menudo, la noción de interdisciplinariedad. Henri Berr, defendiendo una idea opuesta al principio cartesiano de reducir la realidad estudiada a sus componentes elementales, anunciaba en su concepción de la unidad del saber el concepto de complejidad, tan de actualidad hoy en día.[2] Su rechazo a aplicar al mundo humano la reducción metódica en que, después de Descartes, se reconocía el discurso científico le condujo a buscar un principio de unidad que no se redujera a la unificación de saberes.

Esa visión unitaria casi mística puede resultar divertida hoy en día. Pero es una visión que tuvo un importante significado a principios del

[1] «El pensamiento –escribió– no ha sido jamás totalmente independiente del medio social... Pero lo que importa precisar también, y sobre todo, es el trabajo interno del pensamiento. Hay que seguir la evolución que se da en ese ámbito, diferente del ámbito social, que constituyen los hombres en tanto que seres pensantes», *La Synthèse en histoire. Son rapport avec la synthèse générale*, París, 1911 (existe traducción al castellano: Henri Berr, *La síntesis en historia. Su relación con la síntesis general*, México, UTEHA, 1961).

[2] *L'Avenir de la philosophie. Esquisse d'une synthèse des connaissances fondée sur l'histoire*, París, Hachette, 1899. «¿Prefiere usted tratar cada cuestión aisladamente? –escribió en *La Synthèse en histoire*– ¡Esfuerzo vano! Piense con detenimiento por qué los principios se traducen en actos. Por qué el conjunto controla el detalle».

siglo xx, ante la primera crisis del espíritu científico. No me refiero a la fecunda crisis que provocaron, en el período de entreguerras, los efectos filosóficos de la teoría de la relatividad y de la física cuántica, una crisis que tuvo eco, simultáneamente, en los debates del Centre de Synthèse y en la concepción de conocimiento científico que reivindicaron los fundadores de *Annales*. Me refiero a la crisis de confianza en el poder y en los beneficios de la ciencia provocada en Francia por la onda de choque de la crítica de Nietzsche. Había un neocientifismo más utópico e idealista en Henri Berr y en la *Revue de Synthèse* que en los sociólogos durkheimianos, aunque ambos coincidían en la crítica al cientifismo naíf de los historiadores positivistas. La ambición que albergaba Henri Berr a principios de siglo era la de encontrar una articulación entre la vida mental de los individuos, las formas socializadas del pensamiento y el desarrollo del pensamiento científico. Únicamente una articulación así, que desembocara en una psicología histórica, podía, según él, aspirar a reunificar las ciencias del hombre, artificialmente compartimentadas, y darles un auténtico fundamento científico.

A finales de los años veinte, Lucien Febvre y Marc Bloch retomaron la idea de una interdisciplinariedad necesaria en las ciencias humanas que había preconizado Henri Berr desde principios de siglo. En el primer número de los *Annales* presentaron muchos proyectos colectivos de investigación, para fomentar la colaboración entre investigadores, como lo había intentado hacer la *Revue de Synthèse Historique* en su primer período. Sin embargo, no concebían su empresa ni como una réplica ni como una simple prolongación de la de Henri Berr, sino como una tentativa para repensar su proyecto interdisciplinar y llevarlo a buen término.

Mari Néri constató que, durante la década de 1920, se dio en Henri Berr un cierto repliegue con respecto a sus preocupaciones más teóricas, así como una tendencia a la contemplación de su propia teoría que, inesperadamente, la creación del Centre de Synthèse no hizo otra cosa que reforzar. Las Semaines Internationales constituyeron para él una ocasión para verificar la pertinencia teórica de su concepción de la interdisciplinariedad, mucho más que para prestar atención al progreso de las disciplinas; en particular a la renovación de la psicología y de la historia, las disciplinas más implicadas en su proyecto de síntesis histórica. La fundación de los *Annales* se inscribía en ese movimiento de renovación.

Ahora bien, el efecto paradójico del llamamiento de Henri Berr a una reflexión integrada fue el de dar un nuevo dinamismo a las disciplinas y devolverles el impulso de un desarrollo separado. La historia no se unió a la psicología. Inventó la historia de las mentalidades. Es posible mantener la hipótesis de Marina Néri, según la cual Henri Berr reorientó

su proyecto intelectual en los años treinta, cuando creó el Centre International de Synthèse.[3] La desaparición de la sociología durkheimiana en el período entre las dos guerras y la aparición de los *Annales* pudieron darle la impresión de que la síntesis se estaba operando en torno a la historia, de acuerdo con lo que él había previsto. Dejando a los *Annales* el sueño de trabajar por la renovación y el acercamiento de las disciplinas, a partir de entonces consagró sus energías, en el marco del Centre de Synthèse, a la exploración de los fundamentos teóricos del conocimiento y de los dispositivos conceptuales.

INTEMPORALIDAD DE LA RAZÓN O HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

Las Semaines del Centre de Synthèse organizadas por Henri Berr, de las que Lucien Febvre fue, junto con Abel Rey, uno de los principales animadores, plantearon debates sobre los conceptos que circulaban entre disciplinas en la ciencia moderna. Las discusiones eran de alto nivel gracias a la calidad de los que intervenían en ellas, como Paul Valéry, Paul Langevin, el ingeniero Bréguet, el biólogo Jean Rostand, los psicólogos Janet, Piaget, Wallon, Meyerson o los etnólogos Mauss y Lévy-Bruhl; pero también porque los temas elegidos cuestionaban substancialmente los sectores más avanzados de la investigación. Las Semaines del Centre de Synthèse, lugar de intercambio y de debate entre disciplinas, ofrecían además a los científicos una tribuna para exponer hipótesis, así como para hablar del estado más actual de conocimientos que aún no habían sido aceptados en la universidad. Este fue el caso de la teoría de la relatividad, que fue objeto de un amplio acuerdo entre los invitados de Henri Berr.[4]

Sin embargo, esa acogida tan favorable a la introducción por parte de los físicos del principio de indeterminación en el pensamiento científico

[3] «En el momento en que la sociología se dirigió contra la historia –escribió Marina Néri– Berr, que sabía que la sociología y la historia no son más que puntos de vista (...), eligió construir sobre la historia la fase previa de su proyecto». Marina Néri, «Vers une sociologie psychologique: Henri Berr et les semaines internationales de synthèse (1929-1947)», en Agnès Biard, Dominique Bourel y Éric Brian (éds.), *Henri Berr et la culture du xx^e siècle*, París, Albin Michel, 1997, p. 208.

[4] «Aunque la relatividad y la física cuántica –remarcaba Bensaude-Vincent– no se enseñan todavía en la Universidad ni en las Écoles polytechniques o de otro tipo, aunque la mayoría de los físicos franceses las ignoran, el Centre de Syntyèse constituye en Francia uno de los principales órganos de difusión de esas nuevas teorías físicas». Bernardette Bensaude-Vincent, «Présences scientifiques aux Semaines de synthèse (1929-1947)», en *Henri Berr et la culture du xx^e siècle*, *op. cit.*

no quebrantó las convicciones deterministas de la mayoría de los participantes. Durante la semana sobre «Ciencia y Ley» en 1933, François Simiand propuso el término *regularidades* para las ciencias sociales, que se prefería al de *leyes*, y Lucien Febvre se hizo eco de Henri Berr, negando el carácter imprevisible del azar. «Acerca del azar –declaró Lucien Febvre–, estoy de acuerdo con Henri Berr. El azar no es lo que no se puede prever, sino lo que no ha sido previsto». Algunos años más tarde, Lucien Febvre tuvo que reconocer, como Marc Bloch, que la teoría de la relatividad había transformado de modo irreversible las bases del razonamiento científico. No dudó en afirmar que la teoría cuántica obligaba a repensar la noción de causalidad que las ciencias humanas habían tomado prestada de las ciencias experimentales.[5]

Pero cuando el debate dividía a los participantes, se observa en Henri Berr una cierta rigidez de pensamiento que le empujaba, la mayor parte del tiempo, a adoptar una actitud conservadora ante hipótesis y conceptos que rompieran con la tradición científica. Como si la concepción unitaria del pensamiento y la vida, ya presente en su tesis de doctorado, que inspiró *La síntesis en historia* y todo su proyecto intelectual, desde la *Revue de Synthèse Historique* hasta el Centre de Synthèse, le sirviera ante todo de armadura para resistir a las transformaciones teóricas que descubría a cada paso en la ciencia viva que había decidido custodiar y cuyo desarrollo quería impulsar. Es el caso de la noción de individualidad: en la Semaine Internationale de 1931, Henri Berr apoyó la postura de Piaget, que consideraba que «la razón no es en sí misma ni individual ni social», sino que la inteligencia reflexiva suponía «una toma de conciencia». Lo que Henri Berr aprobaba aquí era no tanto el estructuralismo cognitivo de Piaget, que tendría un gran éxito en la psicología infantil y en el estudio del aprendizaje, como la refutación de las ideas desarrolladas en aquel coloquio por Janet, para quien el *yo* se construye dentro de la sociedad, a partir de conductas perceptivas que son en sí mismas conductas sociales.

Durante la primera Semaine Internationale, consagrada a la noción de evolución, en 1929, en el debate acerca del concepto de mentalidad pri-

[5] «Es muy cierto –afirmaba Lucien Febvre– que al inicio de todas las nuevas concepciones, está ese gran drama de la relatividad que acaba de estremecer todo el edificio de las ciencias tal como un hombre de mi generación lo concebía en los tiempos de su juventud (...). Aumentando los estragos ya causados en nuestras concepciones científicas por la teoría de la relatividad –añadía–, ésta parece poner en cuestión la noción tradicional, la antigua idea de causalidad, y por tanto, de un solo golpe, la teoría del determinismo, esa base incontestable de toda ciencia positiva: ese pilar inquebrantable de la vieja historia clásica». «Vivre l'histoire», *Combats pour l'histoire*, 1992 (reedición), *op. cit.* Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, *op. cit.*, p. 77.

mitiva de Lévy-Bruhl, Henri Berr se opuso a los psicólogos que admitían la idea de una fase prerracional en el desarrollo mental de la humanidad. Compartía la opinión de los sociólogos y los filósofos que defendían una concepción unitaria del espíritu humano, rehusando distinguir en la historia el desarrollo de la actividad mental y del uso de la razón. Henri Berr sentía apego por lo que él denominaba *capital razón* o, como decía Marcel Mauss, la «noción de adquisición creciente, de un vínculo intelectual y uno material compartidos por una humanidad cada vez más razonable»; y asociaba estrechamente la evolución de la humanidad con la idea de progreso.[6]

En el debate sobre «Ciencia y Ley» en 1933, sólo un participante, Jean Rostand, se opuso formalmente a la idea de una orientación ineludible de la evolución, que él calificaba de finalista. Para Rostand, las mutaciones no eran otra cosa «que una alteración del gen en cualquier sentido». Sin llegar hasta el punto de postular el carácter impredecible de la evolución, Lucien Febvre no ocultaba sus reservas, en el debate de 1929 sobre este concepto, en relación con el recurso sistemático y, por tanto, anacrónico, a la idea de progreso: «No hay que apreciar los valores sólo desde nuestro punto de vista –declaró–. Si puedo atreverme a decirlo, el historiador debe entrar en la piel de los hombres del pasado y guardarse de juzgar el pasado según el ángulo de visión del presente». Henri Berr, apoyándose en una tradición filosófica que iba, retomando la fórmula de Marina Néri, «del *cogito* cartesiano a la corriente de consciencia bergsoniana», no dejaba de defender la idea de la unidad de una consciencia humana que domina la historia. El desacuerdo de Lucien Febvre con esta idea apareció con claridad en la comunicación que presentó durante la Semaine de 1938 sobre la «Sensibilidad». En ella Febvre mantuvo la hipótesis de una alternancia entre unos períodos en los que domina la afectividad, y otros en los que domina la intelectualidad, lo que supone variaciones de la estructura psicológica de los individuos a lo largo de la historia.[7]

La concepción que recorrió el pensamiento alemán, desde Georg Simmel a Norbert Elias, consideraba que a través de la historia se da un progresivo retroceso de lo emocional en beneficio de lo racional. La concepción de Lucien Febvre es relativamente diferente de esta porque supone, en cambio, una sucesión dialéctica de avances y retrocesos. La idea se la inspiró su amigo, el psicólogo Henri Wallon, que importó a la psicología francesa la idea freudiana de una ambivalencia de la afecti-

[6] Marina Néri, «Vers une sociologie psychologique...», en *Henri Berr et la culture du xx^e siècle*, op. cit., p. 210.

[7] Marina Néri, ibíd., p. 217.

vidad. Marc Bloch y Lucien Febvre, sobre todo a partir de la fundación de *Annales*, expresaron concepciones bastante distintas de aquellas que Henri Berr nunca dejó de defender, acerca del uso de las nociones de evolución y de progreso, y acerca de los cambios de los modos y niveles de racionalización a través de la historia.

La noción de mentalidades que propusieron Marc Bloch y Lucien Febvre como nuevo horizonte del análisis histórico remitía a una concepción más abierta a las inflexiones diferenciadas del movimiento de la historia defendida por Henri Berr. Es cierto que Lucien Febvre insistió más que Marc Bloch en la necesidad de partir de la conciencia del individuo para comprender la mentalidad de una época, porque consideraba que el universo mental de una época revela su configuración particular en el modo en que se enfrentan y llegan a un equilibrio la emotividad y la racionalidad, las representaciones inconscientes y el pensamiento reflexivo. Pero ni Lucien Febvre ni Marc Bloch estaban dispuestos a admitir la idea de una conciencia invariable que dominase la historia, idea que Henri Berr debía a su formación kantiana.

LLEGAR A UN ACUERDO SOBRE LAS PALABRAS

A pesar de que Henri Berr manifestó, en este enfoque filosófico, un gran deseo de apertura a la actividad de la investigación y a los problemas de las ciencias sociales, estaba menos interesado en el contenido de los conocimientos que en sus fundamentos teóricos. Su empresa marcó a los *Annales* sobre todo por las repercusiones epistemológicas de su voluntad de reforzar la cohesión de la comunidad científica. Gérard Noiriel subrayó el deseo que expresó Marc Bloch en la *Apología para la historia* de establecer entre los historiadores un acuerdo en el vocabulario y los conceptos que utilizaban.[8] Marc Bloch defendía «la definición previa, por acuerdo común, de los grandes problemas dominantes [y de las]... definiciones cuidadosas» de los términos utilizados por el historiador, a fin «de hacer que su vocabulario rinda un servicio a todos». Este discurso había sido ya el principal objetivo y la razón de ser del Centre de Synthèse fundado por Henri Berr en 1925. La primera sección del nuevo centro se proponía establecer un vocabulario histórico, como explicó Henri Berr en la *Revue de Synthèse Historique*, dedicándose «a definir rigurosamente los términos de los que se sirven

[8] Gérard Noiriel, *Sur la crise de l'histoire*, París, Belin, 1996, pp. 84-85 (existe traducción al castellano: *Sobre la crisis de la historia*, Madrid, Cátedra, 1997).

los historiadores, y a fijar, tanto como sea posible, las nociones fundamentales de su ciencia».

Una aclaración así es necesaria para todas las disciplinas, pero sobre todo para las ciencias humanas. Porque, a diferencia de las ciencias exactas o experimentales, que se construyen sobre vocabularios tan eficaces que quedan descartadas las ambigüedades del lenguaje normal, las ciencias humanas extraen sus referencias y su lenguaje de la cultura literaria del gran público. Es una aclaración primordial en historia, como demostró Marc Bloch al consagrar en su *Apología* una larga exposición a los problemas de nomenclatura. Esta exigencia de clarificación, según él, exige al historiador una doble reflexión. En primer lugar, en su confrontación con los testimonios del pasado. Las fuentes no hablan por sí mismas, al contrario de lo que creía la historia positivista. Incluso cuando utilizan una terminología que nos resulta familiar, las fuentes hablan una lengua que es para nosotros en gran parte una lengua extranjera. El primer esfuerzo del historiador que quiere entrar en el estado de ánimo de una época pasada consiste en restituirle su parte de singularidad. Ese era todo el objetivo de la historia de las mentalidades, que es en principio un trabajo crítico sobre la terminología utilizada para pensar el mundo en la época que se está estudiando.

No se trata de reducir el campo de la historia a una historia de la lengua, y el trabajo del historiador al del filólogo. Pero en la diferencia de significado que se ha establecido entre el uso de ayer y el de hoy para un mismo término hay que encontrar la distancia conceptual que nos impida caer en el anacronismo, es decir, proyectar nuestras propias categorías sobre un mundo que se pensaba a sí mismo de modo diferente. «Los documentos –escribió Marc Bloch– tienden a imponer su nomenclatura; el historiador, si los escucha, escribe bajo el dictado de una época diferente cada vez. Pero por otra parte, el historiador piensa según las categorías de su propio tiempo». La erudición positivista, al modo del novelista deseoso de recrear el color local, pensaba que bastaba con utilizar el lenguaje de una época para entablar familiaridad con ella. Los fundadores de *Annales* defendían un discurso inverso. Partir de un problema, no de un documento. Vencer la ilusión de transparencia, de continuidad natural entre el pasado y nosotros. Pero, de la misma forma, hay que temer la ilusión nominalista de los historiadores que, después de haber adoptado un concepto, creen encontrarlo en el período que estudian.[9]

En Marc Bloch, la voluntad de fundar al mismo tiempo la cohesión de una comunidad científica y la coherencia de una disciplina sobre un

[9] *Apologie pour l'histoire*, *op. cit.*, pp. 167-185.

conjunto de acuerdos conceptuales y de lenguaje no se debía en absoluto a una inclinación psicológica hacia el pacifismo. La franqueza con que expresó sus críticas en sus numerosas reseñas en *Annales*, dejando de lado las prudencias académicas, muestra que el pacifismo a cualquier precio no estaba ni en su naturaleza ni en su concepción del debate científico. La ética del trabajo científico que inspiraba su actitud procedía de una visión de la ciencia concebida como saber acumulativo y construcción colectiva. Una construcción que unía a los investigadores, más allá de las fronteras de sus nacionalidades o de sus posiciones en la jerarquía universitaria, y también, a través de la continuidad del saber acumulado, a las generaciones eruditas entre ellas.

Esta visión, cuyo voluntarismo naíf podrían denunciar los científicos desconfiados, era la visión de Paul Valéry: «El momento capital de las definiciones –afirmaba Valéry– y de las convenciones claras y concretas que lleguen a reemplazar los significados de origen confuso y estadístico, todavía no ha llegado para la historia». Marc Bloch no dudó en citar esta afirmación crítica del discurso histórico, porque el ilustre académico había reflejado en su concepción convencionalista de la ciencia su propio deseo de suscitar en la comunidad histórica una aclaración terminológica.[10] Esa concepción resulta extrañamente moderna cuando la comparamos con las teorías del conocimiento científico que están siendo debatidas hoy en día. Ya pensemos en el concepto de paradigma científico de Thomas Kuhn o, en un plano más general, en el concepto de razón comunicativa de Jürgen Habermas.

Lucien Febvre y Marc Bloch estaban lejos de dar al saber de la ciencia un fundamento sociológico, como lo pudo hacer en la Alemania de Weimar el sociólogo Karll Mannheim, y como lo hacen hoy en día en Francia las corrientes dominantes de la sociología de la ciencia. Pero manifestaron la importancia que concedían a la dimensión colectiva del trabajo científico en el interés que mostraron, antes y después de la fundación de *Annales*, en las formas instituidas de la sociabilidad académica, asociaciones de especialistas, coloquios, etc. Porque el trabajo científico se define, mejor dicho, el trabajo de reflexión del historiador se distingue del del hombre de letras o del del filósofo, precisamente, por su dimensión colectiva. No se trata de prohibirse pensar por uno mismo, ni de ignorar la parte individual e incluso solitaria del trabajo del historiador. Pero en la medida en que el historiador apoya sus investigaciones en el estudio de lo que se ha escrito en el mismo campo anteriormente, acepta someter sus trabajos a la evaluación de sus iguales, y participa en la acumulación de un saber común.

[10] Ibíd., p. 167.

La atención a las cuestiones de vocabulario no tiene nada que ver con la problemática actual del giro lingüístico. Lejos de privilegiar la poética del lenguaje y el poder de singularización del trabajo de escritura, el autor de *Apología para la historia* afirmaba que el acuerdo sobre un marco de razonamiento admitido por todos que asegurara el buen funcionamiento de una comunidad científica comenzaba por un acuerdo sobre los términos utilizados.[11] El convenio sobre los criterios de juicio implicaba un acuerdo sobre el sentido de las categorías de análisis, y el convenio sobre las categorías de análisis implicaba un acuerdo sobre el sentido de las palabras. «Por más rigurosos que nos los imaginemos –escribió Marc Bloch–, los lenguajes de los historiadores, alineados uno junto a otro, nunca constituyeron el lenguaje de la Historia». La exigencia de claridad y de comunicabilidad debe imponerse sobre el deseo de diferenciación. Es en esto en lo que la escritura histórica se distingue de la escritura propiamente literaria. «Es necesario que el historiador –escribía Marc Bloch– renuncie a tergiversar sin consideración alguna el sentido de las palabras, que se prohíba rechazar por capricho los significados que ya han dado pruebas de utilidad; que al utilizar cuidadosas definiciones, lo haga con el deseo de hacer siempre su vocabulario útil a todos».[12] Más aun que la noción de entendimiento, que se puede interpretar a la vez como la búsqueda de una convergencia intelectual sobre los criterios de la verdad y como una armonía psicológica en el seno del medio académico, la invitación a ser útil asociaba el registro epistemológico y el registro moral.

Utilizar los mismos términos que los demás historiadores, dándoles el mismo significado, es apoyarse en la intersubjetividad en la que se basa el carácter científico de los conocimientos en el seno de la comunidad académica. Es aceptar ser un eslabón en la cadena de acumulación de conocimientos e insertar el propio razonamiento en el de los investigadores que nos han precedido. La idea de un carácter acumulativo del conocimiento histórico no tenía nada de postura revolucionaria en la época en la que Lucien Febvre y Marc Bloch fundaron los *Annales*, ni tampoco a principios de siglo, cuando Henri Berr creó la *Revue de Synthèse Historique*. Es una postura que la tradición académica venía reivindicando desde finales del siglo XVII, para distinguirse de una historia literaria o filosófica, como una justificación del austero sacerdocio de la erudición. A diferencia del artista o del poeta que elabora una forma completa, una

[11] «Una nomenclatura impuesta al pasado –escribió Marc Bloch citando las nociones de maquinismo o de libertad individual– dará siempre como resultado una deformación, pues su objetivo, o al menos, su resultado, mezcla las categorías del pasado con las nuestras, elevadas para la ocasión hasta la categoría de eternas», ibíd., p. 177.

[12] Ibíd., p. 178.

obra que se basta a sí misma, el trabajo del erudito adquiere sentido en la colectividad académica en la que se inserta y que le sobrevivirá. Él mismo no es más que un hito en la larga cadena de la exhumación de las fuentes del pasado.

EL ESPÍRITU DE EQUIPO

A principios del siglo XX, esta exigencia de un trabajo serio y parcelado que aportaba su grano de arena al edificio del conocimiento histórico se convirtió, para los historiadores positivistas, o mejor dicho, *metódicos*, como los llamaban sus adversarios sociólogos, en un pretexto para aplazar para un futuro cada vez más lejano el momento de la síntesis anunciada. Marc Bloch y Lucien Febvre insistieron menos en la dimensión **acumulativa** del trabajo histórico que en su carácter colectivo y de diálogo. Para ellos, no se trataba de poner en común únicamente los datos, las informaciones establecidas, sino también las preguntas planteadas. «Lo esencial es que el espíritu de equipo habite entre nosotros», escribió Marc Bloch. La expresión está pasada de moda. Es una expresión que muestra la huella del clima psicológico en el que se encontraba el historiador en el momento en que redactaba esas líneas, entre la escritura de *La extraña derrota* y su inmersión en la clandestinidad; un clima que ya podemos asimilar al espíritu de la Resistencia. Nada le parecía en aquel momento más urgente a Marc Bloch que reanimar, tanto en la vida intelectual como en la política, el espíritu de solidaridad y la voluntad de actuar conjuntamente que tan cruelmente faltaron a los franceses en la hora de la prueba. Pero la llamada al espíritu de equipo, para Marc Bloch, se correspondía también con un deseo y una ética de la acción colectiva que marcaron toda su carrera de historiador y, especialmente, su compromiso en la empresa de *Annales*.

Ese también es el caso de Lucien Febvre, quizá incluso más claramente, ya que escribió muchos libros en colaboración. Además de una monografía sobre *Le Rhin*, obra colectiva de la que fue director, firmó junto con Henri-Jean Martin *L'Apparition du livre* y al final de su vida había iniciado una *Introduction à la France moderne* con Robert Mandrou, que éste tuvo que redactar sólo a partir de las fichas que habían acumulado juntos. Su actividad editorial testimonia un marcado gusto por las empresas colectivas y un auténtico talento para ellas. A pesar de su intención inicial de dejar a Marc Bloch dirigir la revista que acababan de fundar juntos, nunca dejó de ocuparse de *Annales*, como ya hemos destacado, aunque la puesta en marcha de *L'Encyclopédie française* le exigía una considerable

inversión intelectual que ocupaba la mayor parte de su tiempo. El plan que Lucien Febvre había concebido para aquella ambiciosa y original presentación del estado de los conocimientos se esforzaba por combinar los puntos de vista y por articular la obra en torno a los problemas y los conceptos correspondientes a las preocupaciones más recientes de la ciencia, en lugar de yuxtaponer las disciplinas y sus resultados.

A ese recargado empleo del tiempo hay que añadir además su colaboración con la *Revue de Synthèse*, cuya dirección durante un tiempo Lucien Febvre esperó compartir con Henri Berr. Su decepción por no ver concretarse las promesas que este último le había hecho no le impidió continuar participando activamente en la revista y, a partir de 1925, en el Centre de Synthèse. Su temperamento eruptivo y jovial estaba atravesado por accesos de melancolía que se dejaban entrever en sus cartas a Henri Berr en vísperas de la Primera Guerra, aunque, joven universitario de provincias todavía soltero, le confiaba su malestar y sus ambiciones intelectuales. Esa inestabilidad psicológica daba un carácter casi bulímico a su gusto por la reflexión colectiva y por el diálogo entre disciplinas, que encontró en el círculo de Henri Berr su medio adecuado. Cuando Marc Bloch, por su parte, evocaba los esfuerzos ya aceptados para convertir a los historiadores en una auténtica comunidad científica a partir de un acuerdo sobre la nomenclatura y el vocabulario conceptual en uso, citaba en primer lugar «el Centre de Synthèse, siempre dispuesto a prestar servicios y dar ejemplos».[13]

LAS INVESTIGACIONES COLECTIVAS: UN LABORATORIO AL DESCUBIERTO

La idea, el propio término de investigaciones colectivas, el concepto de la investigación y del funcionamiento del ámbito académico que se considera que encarnan esas investigaciones, se extrajeron de la *Revue de Synthèse*. Pero aunque Henri Berr llegó a convertir su revista, así como posteriormente el Centre de Synthèse, en un lugar de encuentro para los debates teóricos y las nuevas corrientes de pensamiento científico, su falta de curiosidad respecto a los contenidos del saber le impidió llevar a buen término el proyecto de investigaciones concertadas, inducido por el concepto de síntesis histórica. Así se explica el hecho de que las investigaciones colectivas propuestas en los primeros números de la *Revue de Synthèse Historique* se interrumpieran bruscamente, ya que la

[13] Ibíd., p. 178.

idea, retomada por los *Annales*, se convirtió rápidamente en la columna vertebral de la nueva revista.

Los fundadores de *Annales*, al relanzar un cuarto de siglo después que Henri Berr la idea de la investigación colectiva, se esforzaban por asociar dos herencias. De la empresa de Henri Berr extrajeron la mística del trabajo colectivo y, de modo más moderado, la visión interdisciplinar. De la tradición histórica conservaron el deseo de movilizar a un gran número de investigadores para trabajar en fuentes de carácter serial. Esta tradición histórica fue afianzada después de la Primera Guerra Mundial por el desarrollo de un acuerdo académico internacional, el de los Congrés des Sciences Historiques o de Histoire Économique, el de los programas de investigación financiados por fundaciones, como la investigación del Comité Scientifique International sobre la historia de los precios, dirigido a partir de 1928 por sir W. Beveridge y E. F. Gay.[14] Las fuentes seriales requieren, para adquirir un sentido, un escrutinio masivo. Pero, al estar presentes en varios países y en una forma bastante estandarizada, se prestan más fácilmente a una aproximación comparativa.

Lo que permitió a los directores de *Annales* tener éxito donde Henri Berr había fracasado fue sin duda la elección de una vía intermedia en la concepción de las investigaciones colectivas. Ejemplares y a la vez experimentales, las investigaciones encarnaban el voluntarismo de la nueva revista, que rehusaba ser un simple buzón para cartas, y ambicionaba, como la *Revue de Synthèse Historique* a principios de siglo, imponer en el campo de la historia y las ciencias sociales un nuevo espíritu científico. Los proyectos debían, pues, contribuir a establecer nuevas prácticas de investigación y a constituir, al margen del marco de las instituciones, que mantenían una lógica de especialización y producían un saber fraccionado, una red internacional de colaboradores universitarios, jóvenes investigadores pero también profesores de instituto, expertos internacionales, etc., red destinada a convertirse en la punta de lanza de esa revolución intelectual.

El compromiso personal de los directores en el lanzamiento y seguimiento de las primeras investigaciones colectivas testimonia el papel prioritario que éstos le asignaron en el dispositivo científico de la revista. Marc Bloch abría fuego desde el primer año con la investigación sobre la división en parcelas que nutría con sus propios trabajos y con una contribución extranjera, la de Svend Aakjaer sobre los catastros y

[14] Olivier Dumoulin, «Aux origines de l'histoire des prix», *Annales ESC*, 2, 1990, pp. 507-522.

los planes parcelarios en Dinamarca.[15] Al año siguiente, Lucien Febvre presentó los proyectos de investigación sobre los archivos comerciales y sobre la historia de los precios. Esta última investigación anunció que sería dirigida por François Simiand, sin embargo, Henri Hauser presentó el Comité National d'Enquête pour l'Histoire des Prix.[16] En 1935, un número especial, «Les techniques, l'histoire et la vie», cuya preparación se debió parcialmente a un joven sociólogo, Georges Friedmann, venía introducido por un texto de Lucien Febvre: «Réflexions sur l'histoire des techniques». Al año siguiente, un texto introductorio firmado por los dos directores, «Les noblesses, reconnaissance générale», anunciaba una investigación sobre la nobleza como formación social en su diversidad europea, pasada y presente.[17]

Cuando Lucien Febvre se quedó solo al mando durante la Ocupación nazi, lanzó dos nuevas investigaciones en *Mélanges d'histoire économique et sociale* que los *Annales* pretendían continuar. Una concernía al estudio de los hábitos alimenticios, la otra, a la historia de las asociaciones en la sociedad del Antiguo Régimen.[18] La insistencia con que Lucien Febvre alimentaba la sección y proponía nuevas investigaciones, a pesar de las difíciles condiciones del período, aspiraba a demostrar que él garantizaba contra viento y marea la misión de la revista, como si el voluntarismo científico inducido por las investigaciones colectivas encarnase por sí solo la identidad de los *Annales*. Donde mejor se expresaba el proyecto intelectual de la nueva revista era en las investigaciones colectivas, junto

[15] Después de haber presentado las perspectivas históricas de la investigación en «Les plans parcellaires, document d'histoire» (*Annales HES*, 1, 1929, p. 60). Marc Bloch publicó una estimación sobre los parcelarios ingleses, que redactó a partir de informaciones proporcionadas por Richard Tawney y Hubert Hall, y del punto de vista del historiador alemán Walter Voegel sobre «Les plans parcellaires allemands» (*Annales HES*, 2, 1929, p. 255). Seguirían una síntesis de Marc Bloch sobre «Les plans parcellaires anciens en France» (*Annales HES*, 3, 1929, p. 390) y un estudio de Svend Aakjaer, «Villages, cadastres et plans parcellaires au Danemark», *Annales HES*, 4, p. 562.

[16] Lucien Febvre, «Le problème de l'histoire de prix», *Annales HES*, 1, 1929, p. 67. Henri Hauser, «Un comité international d'enquête sur l'histoire des prix», *Annales HES*, 2, 1929, p. 384.

[17] Número especial de *Annales*: «Les techniques, l'histoire et la vie», n.º 36, 1935. Lucien Febvre, «Réflexions sur l'histoire des techniques», p. 531. Marc Bloch, «Avènement et conquête du moulin à eau», p. 538.

[18] Además de la investigación sobre la historia de la alimentación citada arriba, Lucien Febvre presentó en los *Mélanges d'histoire sociale* un proyecto de investigación de Georges Espinas y Gabriel Le Bras sobre las asociaciones del Antiguo Régimen. En cierta ocasión evocó las dificultades que tenían para mantener la sección: «Nuestra sección de investigaciones ha sido pobre desde 1940... Quien dice investigación dice trabajo organizado. Pero, ¿cómo organizar el trabajo en un mundo desorganizado?», *Mélanges d'histoire sociale*, tomo IV, 1943, p. 29.

con las reseñas, aquel tribunal permanente del *espíritu de Annales* donde los directores precisaban su pensamiento reaccionando de inmediato ante todo lo que se publicaba. Si consideramos el número de investigaciones de las que Lucien Febvre fue el instigador, y la continuidad de sus iniciativas desde los *Annales* hasta *Mélanges*, parece ser él quien más aportó en esta considerable inversión. Pero sin querer pesar hasta el último gramo de sus respectivas contribuciones, hay que reconocer que la aportación de Marc Bloch fue en realidad más intensa, más precisa, más fecunda y más rica en continuidad historiográfica.

La manera en que Marc Bloch dirigió y acompañó en su desarrollo la investigación sobre la división en parcelas es ejemplar en este aspecto. Al presentarla, se esforzó en precisar su doble objetivo: se trataba de renovar el estudio de los sistemas agrarios y de la historia del mundo rural situándose en la intersección entre la historia y la geografía (con el concepto de paisaje agrario), pero también de explorar un nuevo campo archivístico que asociaba fuentes escritas y vestigios materiales (la organización de los terrenos y la forma de los campos). Difusor incansable de informaciones sobre el tema, Marc Bloch se refería tanto a un repertorio catastral de la región de Ardèche, recientemente publicado, como a un estudio sobre el catastro del departamento de Orne, a una circular de la Dirección de Archivos y a la obra de un historiador sueco sobre la región de Escania. Marc Bloch señaló el interés de la fotografía aérea y anunció el descubrimiento de los planes catastrales de cuatrocientos municipios realizado por un archivero.[19] En sus numerosas reseñas sobre historia rural, Marc Bloch evocaba sistemáticamente todo lo concerniente a la formación de los terrenos y todo lo que pudiera contribuir a relanzar el debate.

Bajo el régimen de la ocupación alemana, March Bloch quedó al margen. Sacando provecho de esta situación, que él no había deseado y que le obligaba a escribir bajo un nombre falso (Fougères) en una publicación periódica que se suponía que era continuación de la revista que él había fundado, llegó hasta el punto de criticar un artículo aparecido en *Annales* con la firma de Marc Bloch, con celo exagerado, aunque no sin una pizca de humor. Este último habría errado al afirmar que ningún

[19] Marc Bloch, «Les plans parcellaires, le travail qui se fait», *Annales HES*, 3, 1932, p. 374, donde evocaba sucesivamente la nueva circular de la Dirección de los Archivos Nacionales; el repertorio de Jean Rigoré de la región de Ardèche y la obra crítica de René Jouanne sobre el Orne fundada en el catastro de tipos de culturas emprendido bajo el Consulado. Al final alababa «el inestimable trabajo» del historiador sueco Göste Nordholm sobre los territorios de Escania antes de la gran concentración parcelaria de 1757, que se basaba en relaciones topográficas que se remontaban, las más antiguas, a 1660.

Marc Bloch, «Les plans parcellaires, l'avion au service de l'histoire agraire». En Inglaterra, *Annales*, 4, 1930, p. 557.

plan topográfico figuraba en los intentos de realizar un catastro fiscal en el Antiguo Régimen. Él (Fougères) demostraba, en cambio, que, con ocasión del establecimiento de un impuesto proporcional (o tarifado), la talla (*taille*), que tenía que sustituir uniformemente a la antigua oposición entre *talla personal* (en la Francia del norte) y *talla real* (en la región del Midi), en algunas zonas de intendencia se habían confeccionado planes, algunos de los cuales nos han llegado, aunque, en ocasiones, con ciertas características propias según el tipo de cultura.[20]

En el modo en que Marc Bloch construyó, gestionó y continuó esta investigación, encontramos todos los rasgos de originalidad que aseguraron el éxito de las investigaciones colectivas lanzadas por los *Annales* y otorgaron a algunas de ellas una asombrosa posteridad. 1) Un cuestionario interdisciplinar: el estudio de la división en parcelas asociaba la historia de las técnicas agrícolas (los sistemas de alternancia de cultivos, los tipos de cultivos que actuaban sobre la forma de los campos y la organización de los territorios) con la historia socioeconómica del mundo rural (las formas de aprovechamiento, los tipos de agricultura y las estructuras sociales). Esta investigación asociaba igualmente la historia y la geografía del mundo rural a través de la noción de paisaje agrario. 2) Una perspectiva comparada que trataba de destacar los contrastes regionales o nacionales a escala europea. 3) La exploración de un nuevo tipo de fuentes, combinando las fuentes escritas, los archivos catastrales y los restos materiales con la parcelación actual.

EL FABULOSO DESTINO DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS PRECIOS

Las contribuciones de Marc Bloch a la investigación sobre la historia de los precios, claramente influida por la actualidad de la gran depresión, pueden parecer inesperadas. «Nuestra investigación sobre la historia de los precios –explicó Lucien Febvre en su presentación en 1930– se esforzará por servir a la vez a las dos categorías de lectores que nuestra revista quisiera atraer y conservar: los investigadores del presente y los investigadores del pasado». Marc Bloch se adhería plenamente a esa voluntad de apoyar el conocimiento histórico en una relación interactiva entre pasado y presente, que en la óptica de *Annales* quería sustituir a

[20] M. Fougères, «Les plans cadastraux de l'Ancien Régime», *Mélanges d'Histoire Sociale*, tomo IV, 1943, p. 55.

aquella función profética del pasado que los historiadores historicistas planteaban, buscando justificar la utilidad social de su saber.

Para los directores de *Annales* el modo en que el pasado nos puede ayudar a comprender el mundo en el que vivimos no es como prefiguración del presente ni como secuencia ya recorrida de una línea de evolución, destinada a seguir en el futuro la misma dirección. El pasado nos puede ayudar por la diversidad de las relaciones que mantiene con nuestro presente, a través de la claridad que le procura al responder a las preguntas que nosotros le planteemos. Marc Bloch, como hemos visto, estaba igualmente comprometido con la idea de una dialéctica entre pasado y presente dentro de la operación histórica, que conducía al historiador a seguir alternativamente un camino genealógico y un camino regresivo. Él mismo lo había intentado en un estudio sobre las noticias falsas. Volvió a ello en sus investigaciones sobre la evolución de la división de parcelas que desembocaron en la publicación de *Caractères originaux*, combinando los archivos catastrales y la observación geográfica, al utilizar la fotografía aérea.[21]

El interés por los problemas monetarios que empujó a Marc Bloch a participar en la investigación sobre los precios no fue de orden puramente metodológico o teórico. Se articulaba en torno a su actividad de investigador, como todos sus proyectos. Aquella investigación le permitió profundizar en la reflexión sobre el problema del oro que nutrió sus últimos años de enseñanza, después de su nombramiento en la Sorbona en la cátedra de Historia Económica y Social. *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe*, publicado después de su muerte, nos proporciona una valoración sintética de ello.[22]

Cuando presentó la investigación sobre la historia de los precios, Lucien Febvre había anunciado que François Simiand asumiría su dirección. En el mismo número, presentó los trabajos aún desconocidos en Francia del historiador americano Earl Hamilton sobre la llegada de metales preciosos del Nuevo Mundo en el siglo XVI y su papel en la tendencia secular al alza de los precios.[23] Entre las concepciones de Simiand y los trabajos de Hamilton existía una amplia convergencia en la hipótesis de

[21] Marc Bloch, «Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre», *Revue de synthèse historique*, *op. cit.*; *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, Oslo, 1931, *op. cit.* (existe traducción al castellano: *La historia rural francesa: caracteres originales*, Editorial Crítica, 1978).

[22] Marc Bloch, *Esquisse d'une histoire monetaire de l'Europe*, *Cahier des Annales*, n.º 9, Asociación Marc Bloch, París, 1954.

[23] Lucien Febvre, «Le problème de l'histoire de prix», *Annales HES*, 1, 1929, p. 67. Earl Hamilton, «En période de révolution économique. La monnaie en Castille (1501-1650)», *Annales HES*, 1932.

una influencia directa de la producción de metales preciosos sobre el movimiento de los precios. Para Simiand, que analizaba paralelamente la evolución de los precios y de los salarios, la historia de los precios constituía un nivel de lectura privilegiado de las fluctuaciones económicas y de las contradicciones sociales a través de las cuales se revelaban los mecanismos profundos de las sociedades modernas. El mismo año, los *Annales* abrieron sus páginas a Henri Hauser para que presentara el proyecto del Comité National d'Enquête pour l'Histoire des Prix (Comité Internacional de Investigación sobre la Historia de los Precios), que pretendía hacer una recopilación de los precios mencionados en las fuentes propias de las economías precapitalistas y preindustriales. Los precios proporcionaban informaciones en cifras cuya acumulación y organización en series paralelas y, por tanto, comparables, permitían reconstruir el movimiento de la economía.

Las direcciones que siguieron Henri Hauser y François Simiand no fueron radicalmente diferentes. Pero la primera, más estrictamente histórica, consideraba los precios mencionados en los archivos como hechos. Simiand abordaba los materiales históricos desde el punto de vista de las ciencias sociales. Para él, lo que hacía que los precios mencionados en los archivos fueran particularmente útiles al historiador no era la información cifrada que daban, era su carácter serial; y aún más que su carácter serial, el hecho de que pudieran prestarse a un tratamiento estadístico. Lucien Febvre, en su artículo sobre el *Cours d'Économie Politique* de François Simiand, que podríamos considerar como el artículo manifiesto y el anuncio de una historia cuantitativa que no estaría en auge hasta veinte años más tarde, se esforzó por exponer todas las esperanzas que los *Annales* tenían depositadas en el método de Simiand.[24] La formalización y la matematización de las informaciones permitían dejar atrás la subjetividad de los testimonios y alcanzar las regularidades, los fenómenos recurrentes que revelan las estructuras profundas de una sociedad.

Marc Bloch compartía la admiración de Lucien Febvre por la aportación teórica de François Simiand y las esperanzas que había puesto en el uso del análisis estadístico, con el objetivo de dar a las investigaciones históricas el estatus científico ambicionado por los *Annales*. Más allá de su aprecio por quien a principios de siglo había sido, frente a Charles Seignobos, el profeta de un nuevo espíritu científico y había despertado a los historiadores de su sueño *metodologista*, Marc Bloch sentía que había

[24] Lucien Febvre, «Le cours d'économie politique de François Simiand», *Annales HES*, 1939, *op. cit.*

profundas afinidades con su aproximación sociológica a las fluctuaciones económicas y monetarias, lo que es atestiguado por el amplio artículo que consagró a la obra de Simiand en la *Revue Historique* en 1934. En la mayor parte de los textos con los que contribuyó a la investigación sobre los precios, Marc Bloch defendía una concepción estrictamente fiduciaria de la moneda. Tomó la fórmula prestada de François Simiand, como quiso recordar en su reseña sobre *La Monnaie comme réalité sociale* publicada en los *Annales* en 1936, en forma de homenaje al gran sociólogo recién desaparecido.

Pero, a diferencia de Lucien Febvre, que había expresado una adhesión sin reservas a la obra de Simiand al presentarla algunos años antes en los *Annales*, Marc Bloch formuló algunas críticas en las últimas páginas de su artículo.[25] Sin afectar a su juicio globalmente admirativo, esas críticas mostraban una divergencia teórica importante; una divergencia cuya importancia se nos revela sobre todo retrospectivamente, a la luz de los desarrollos ulteriores de la historia social. Marc Bloch se interrogaba sobre el papel motor que Simiand concedía a la explotación de nuevos filones de metales preciosos (las minas americanas en el siglo XVI, California y Australia a mediados del XIX, el Transvaal en 1886, etc.) en el retorno a la expansión (fase A), sometiendo así la recuperación del sistema económico a un fenómeno exógeno y ampliamente fortuito. De ese modo, los precios habrían necesitado de la aportación inesperada de metales preciosos, que aumentó los recursos monetarios, para empezar de nuevo el alza.

Con el fin de evitar el recurso a ese azar periódico para lograr la recuperación de una forma de regularidad, Marc Bloch sugería invertir la explicación, apoyándola en el caso del hambre monetaria del siglo XV, que condujo a la explotación de las minas de la Europa central. Dejado de lado por Simiand, ese fenómeno, que permitía iniciar el aumento de la masa monetaria, puso en marcha el movimiento de los Grandes Descubrimientos. «Casi nos atreveríamos a decir –escribió Marc Bloch– que aquí fue más bien la fase B la que, llegada a su punto extremo, engendró espontáneamente la fase A». En principio, estaría la presión psicológica que conduciría a buscar nuevas fuentes de aprovisionamiento monetario, no a su descubrimiento. Para evaluar esa presión, añadía Marc Bloch, «sería necesario manejar documentos capaces de darnos información sobre las preocupaciones del *agente humano*. Pero de esos documentos el señor Simiand se privó a sí mismo deliberadamente».

[25] En «Le salaire et les fluctuations économiques à longue période», *Revue historique*, tomo 173, 1934, pp. 1-31.

Marc Bloch insistía de forma más explícita en esas *preocupaciones* a propósito del rechazo de Simiand a reducir el valor del salario a la capacidad de adquisición.

> Si, cuando se debatía una modificación de salarios de cincuenta céntimos o de un franco –había escrito Simiand– no hubo constatación, en la mente de quienes la debatían, de una representación explícita de una cantidad de pan, carne o prenda de vestir exactamente correspondiente a esos cincuenta céntimos o a ese franco, significa que la expresión del salario en bienes de consumo, el llamado «salario real», no es un hecho, hablando con propiedad...
>
> ¿Quién no se da cuenta de que ese «si» –comentaba Marc Bloch– es precisamente lo que convendría dilucidar, ante todo? Pero en tal caso, las cifras son, sin ninguna duda, incapaces de proporcionar información. Son huellas de otro tipo las que dejaron los deseos, los temores, los prejuicios de los hombres, todas esas ideas o todos esos sentimientos en los que reconocemos, unánimemente, los motores profundos de la historia.

Sus reservas no se referían al uso que Simiand hizo del análisis estadístico, que consideraba, en cambio, como una innovación metodológica importante y prometedora; sino al hecho de detenerse en ello como si la traducción de los datos al lenguaje matemático comportase una capacidad explicativa que se bastara a sí misma.

> Después de todo –añadía–, los nombres, en sí mismos, no nos dan una representación siempre exacta de la realidad, ni, sobre todo, que baste reproducir mecánicamente (...). En realidad, no tener nada «objetivo» más que lo numérico no nos obligaría solamente a excomulgar de un plumazo muchos aspectos de la sociología o de la historia: la sociología religiosa, por ejemplo. Sería llegar a tanto como condenar a la propia sociología económica a una parada fatal.

Había algo premonitorio en ese temor de Marc Bloch relativo a su visión del análisis cuantitativo como algo que se queda en lo medible e instaura una relación mecánica entre las fluctuaciones consideradas. Porque el que parece justificar esos temores no es tanto el método sociológico de Simiand como el método histórico de Charles Ernest Labrousse. No exactamente aquella aplicación de la idea que hizo el autor de *Esquisse du mouvement des prix et de revenus en France au XVIIIe siècle* a principios de los años treinta, sino la que propuso como modelo obligatorio de una

historia que quisiera ser científica a una nueva generación de historiadores en la posguerra, cuando ocupó la cátedra de Historia Económica y Social en la Sorbona, sucediendo a Marc Bloch.

«Si 'toda moneda es fiduciaria', como afirmaba Simiand, queda por determinar, en cada etapa de la evolución, los motivos de esa confianza colectiva», añadió Marc Bloch en su reseña de la publicación póstuma de Simiand, *La Monnaie comme réalité sociale*. «Desvelar, sociedad por sociedad, la naturaleza de la confianza y medir su fuerza: ninguna otra tarea debería requerir los esfuerzos de los historiadores de la economía más imperativamente que esa. Sería necesario un análisis minucioso de toda la atmósfera social». El deseo de Marc Bloch de que se tomara en cuenta, en la explicación de las fluctuaciones económicas y monetarias, lo que él llamaba «los hechos psicológicos» no era un capricho de historiador. En esto se unía a la actitud de los economistas y especialistas de técnicas bancarias que contribuían a la investigación, una actitud que puede parecer como el punto de vista dominante, e incluso oficial, de los *Annales* en esa época.

En un artículo sobre el papel internacional del oro,[26] Émile Guttmann afirmaba que el metal oro constituía en sí mismo un regulador, un modo convencional del pago, no un motor del sistema económico, e insistía en el papel de la confianza: según él, el factor más importante en el régimen capitalista. «Ya tocado –concluía–, el régimen capitalista haría bien en vigilarse. Que evite creer en su propia incapacidad o atribuir sus desventuras a la abundancia de bienes y a las numerosas invenciones recientes». En cuanto a Jean Houdaile, colaborador regular de la revista, concluía su presentación de un estudio de Georges Boris, «El problema del oro y la crisis mundial», con una refutación de las explicaciones mecanicistas o sistémicas. «El oro –escribió Boris– no es materia inerte que crea el crédito. Es el crédito, dato eminentemente psicológico, el que atrae al oro».[27]

La investigación sobre los precios y las crisis monetarias es una de las que han conocido las repercusiones más fecundas, pero al precio de una reestructuración de su marco temático y explicativo. Lucien Febvre lo dijo claramente en su presentación: esta investigación pretende ser una contribución a la elucidación del presente, en este caso de la crisis provocada por el *crash* bursátil de 1929. Por ese motivo se amplió muy rápidamente al estudio de los problemas monetarios y bancarios. En un

[26] E. Gutman, «Le poblème international de l'or», *Annales HES*, 3, 1932, p. 359.

[27] Jean Houdaille, «Les controverses relatives au rôle de l'or dans la crise mondiale», *Annales HES*, 1932.

paisaje ideológico radicalmente diferente, el de la reconstrucción económica de la posguerra, toda una floración de investigaciones de historia económica y social, que siguieron su estela en el curso de la década de 1950, dio a la investigación de los *Annales* una recuperación excepcional, pero en el interior de un marco más restringido o, al menos, más circunscrito. La mayor parte de esas investigaciones trataba sobre la sociedad del Antiguo Régimen entre los siglos XVI y XVIII, en ocasiones sobre la formación de la sociedad industrial del siglo XIX, y la mayoría se refería a Francia.

Sería un error interpretar precipitadamente ese descenso de curiosidad por los hechos contemporáneos y esa respuesta sobre territorios más clásicamente históricos como un deseo de alejarse de los problemas del presente. El cambio más importante concernía al aparato teórico, que permitió construir el modelo explicativo. La investigación sobre los precios que ocupó a los *Annales* de los años treinta concedió un lugar importante a los factores psicológicos. Esa preocupación no aparecía exclusivamente en las contribuciones de los historiadores. Impregnaba de igual modo la reflexión de los economistas. Los aspectos especulares del *crash* bursátil de 1929 y los fenómenos de pánico que provocaron, o al menos, precipitaron, los fallos en cadena de las instituciones bancarias, contribuyeron sin duda a atraer la atención de los expertos sobre la dimensión emocional de las actitudes económicas en tiempos de crisis.

Pero la integración de los factores psicológicos en la reflexión no se limitaba ni a las reacciones emocionales ni a las situaciones de crisis. Afectaba a todo el conjunto del proceso económico, que esta visión consideraba, ante todo, como una construcción mental. Si las crisis bancarias y, más en general, las crisis monetarias, son provocadas por crisis de confianza, es porque la moneda, cualquiera que sea su forma material, es en primer lugar, como recordaba Simiand, una realidad fiduciaria. La idea de que la esfera económica no reposa sobre la producción de bienes materiales sino sobre su traducción simbólica no era nueva. Era una idea familiar en el pensamiento económico desde hacía tiempo. Se convirtió en una idea banal cuando el pensamiento económico situó en el centro de su reflexión el intercambio, y no la producción. La idea era banal, pero la tendencia del sentido común a relacionar el universo económico con sus objetivos materiales afectaba también al pensamiento de los economistas que, por el ansia de aclarar los mecanismos objetivos, reducían los términos materiales de la vida económica a relaciones mecánicas (por ejemplo, entre el aumento del *stock* de oro o de plata y el alza de los precios).

La originalidad del marco teórico en el que se inscribía la reflexión de los economistas, los sociólogos, los geógrafos y los historiadores movili-

zados por la investigación de los *Annales* consistió en que no se limitaba a las operaciones mentales que construían directamente la racionalidad económica (en términos de anticipación, de maximización del beneficio, etc.) y que inspiraron el *Homo economicus*, sino que también tenía en cuenta todo un campo de valores morales, religiosos, de creencias y de representaciones que actuaban indirectamente sobre las actitudes de los actores económicos. Hablar hoy en día de originalidad a propósito de una tendencia convergente de las ciencias sociales, en la década de 1930, a interesarse por las disposiciones psicológicas de los actores y por las bases culturales de las sociedades procede de un juicio retrospectivo. Hacerlo es tomar como norma un modelo de explicación socioeconómico teñido de determinismo, un modelo que no se impuso en las ciencias sociales hasta después de la Segunda Guerra Mundial, y que fue el predominante durante un largo cuarto de siglo.

CONSENTIMIENTO Y CONVENCIONES

Los directores de *Annales* tuvieron menos quebraderos de cabeza de lo que uno se imagina hoy en día para encontrar colaboradores que compartieran su visión de la realidad social, en particular entre los economistas. Desde una disciplina a la otra, se impuso la idea de que el movimiento y las tensiones de las sociedades no los causaba el nivel de recursos, sino el nivel de aceptación de aquel estado de cosas. La experiencia de la Primera Guerra Mundial y las nuevas técnicas de manipulación de las masas que acompañaron a la difusión del modelo democrático revelaron el peso de los factores psicológicos y la existencia, en el origen de las actitudes colectivas, de un conjunto opaco de representaciones y de afectos que sobrepasaba ampliamente la estricta racionalidad económica o cívica. La noción de mentalidades que Marc Bloch y Lucien Febvre se esforzaron por popularizar estaba ligada a esa nueva manera de aprehender las conductas humanas que circulaba en las ciencias sociales.

Para comprender la instauración de ese paradigma, hay que situarse en el clima de reflexión crítica de la unidad de la conciencia humana y de la universalidad del reino de la razón que marcó la época. La extraña coincidencia que he mencionado más arriba entre las preguntas que se hacía Lucien Febvre y las que se hacía Norbert Elias a principios de la Segunda Guerra Mundial, a pesar de que los dos hombres no se conocían y no conocían tampoco sus respectivos trabajos, no puede explicarse únicamente por la influencia de la tradición crítica de la sociología alemana.

Esta coincidencia refleja el clima intelectual del período de entreguerras, preocupado por la ambivalencia de los estados de consciencia.

Lucien Febvre debía a su amigo, el psicólogo Henri Wallon, la idea que trasladó a la historia de una alternancia de fases de liberación y de fases de reabsorción de la actividad emocional bajo el efecto represivo de la expansión de la racionalidad. La hipótesis de una historicidad de la adquisición del sentido del pudor y del carácter represivo del progreso de la racionalidad, que adelantó en su ensayo programático sobre *La Sensibilité et l'histoire*, no tuvo nada de premonitorio. Al contrario, es el entusiasmo repentino de los historiadores franceses por las ideas de Norbert Elias en los años setenta, más de treinta años después de la aparición de *Prozess der Zivilisation* (*El proceso de civilización*), lo que representa un choque conceptual y un descubrimiento tardío cuyo secreto posee la vida intelectual francesa.

La noción de mentalidades familiarizó el pensamiento histórico con la idea de que era necesario analizar una sociedad desde el interior para comprenderla; había que entrar en las categorías mentales con cuya ayuda aquella sociedad descifraba el mundo y se pensaba a sí misma. Tal operación es habitual para el historiador. Éste tiene que franquear el muro de singularidad construido por el tiempo que le oponen las fuentes para acceder al significado del pasado. Debe resistir a la tentación, mayor cuanto más reciente es el período estudiado, de rodear el obstáculo ignorando esa distancia. Ese es el pecado de anacronismo denunciado por los fundadores de *Annales*, que consiste en prestar a los hombres de otros tiempos nuestros propios valores y nuestras propias categorías de juicio.

Los especialistas en ciencias sociales que se dedican al análisis del mundo presente y, a menudo, de su propia sociedad, deben forzarse, en cambio, para encontrar esa distancia y convertir en problemático lo que, a primera vista, parece caer por su propio peso. Tienen que encontrar pensamientos que se esconden tras los enunciados que se manifiestan; pensamientos que se ocultan no porque los hombres los mantienen deliberadamente escondidos, sino porque componen los cimientos institucionalizados de la vida mental sobre la que se apoyan las formas de organización social, las acciones y las reacciones de los individuos. Fascinados por el paradigma de las ciencias físicas, las ciencias sociales se han visto tentadas con regularidad, durante el siglo XX, a evitar perderse en los misterios de una exploración psicológica, a asimilar los hechos sociales con los fenómenos naturales aplicándoles un modelo determinista que explique las conductas humanas por contrastes externos. El recurso al análisis estadístico, que permite comparar y combinar hechos de naturaleza diferente traduciendo su desarrollo al lenguaje matemático, fomentaba tal asimilación.

Pero en el momento en que el modelo determinista parecía imponerse en las ciencias sociales, fue objeto de una revisión crítica en las ciencias físicas. La corriente intelectual en la que se inscribió la empresa de los *Annales*, y en el seno de la que Marc Bloch y Lucien Febvre pudieron encontrar colaboradores sin dificultad, tomó nota de aquella revisión. Es significativo que ésta no atrajera tan solo a psicólogos, sociólogos o etnólogos, dedicados esencialmente a la exploración del universo mental, sino también a economistas, cansados del análisis estadístico y habituados a tener en cuenta el nivel de recursos y las obligaciones objetivas que pesan sobre la producción de los bienes materiales.

En efecto, ya no se trataba de centrar el esfuerzo de análisis de las ciencias sociales en la exploración exclusiva del universo mental, sino de considerar el mundo social como un proceso de apropiación del mundo natural. Ese proceso combina las obligaciones externas y la construcción cultural. La relación dialéctica que supone entre el campo de fuerza donde se desarrollan las relaciones de exterioridad de los fenómenos físicos y la producción de sentido o de organización de la actividad mental tenía que hacer a las ciencias sociales particularmente receptivas a la reflexión crítica de los físicos, desde el momento en que éstos decidieron incluir el punto de vista del observador en el análisis de aquello que se observaba. Esa transferencia conceptual, largamente discutida en las Semaines de Synthèse, se centraba en las nociones de incertidumbre y de causalidad múltiple o circular que encontramos hoy en día en el concepto de complejidad.

Esa nueva convergencia en las ciencias sociales venía guiada por la idea, ya presente en la sociología durkheimiana a principios del siglo XX, de que había que mirar a través del prisma del universo mental para comprender lo que une a los hombres entre ellos y lo que los une al mundo inerte o animado. El mundo existe fuera de las representaciones que nosotros tenemos. No deja de recordárnoslo desbaratando nuestros proyectos o desengañando nuestras expectativas. Pero no podemos reducir la opacidad del mundo y su imprevisibilidad más que utilizando, para apropiarnos de ellas, los recursos de nuestra imaginación, de nuestra memoria y de nuestro razonamiento. La aportación particular de la noción de mentalidades a ese esfuerzo de las ciencias sociales para comprender una sociedad, la nuestra u otra, desde el interior, partiendo de su punto de vista, es la de recordarnos que el dispositivo psicológico que permite al mundo social construirse no es funcional, sino histórico. La noción de mentalidades mezcla lo antiguo y lo nuevo de igual modo que mezcla lo inconsciente y lo reflexivo. Las instituciones y las actitudes colectivas, por las que una sociedad se diseña y se presenta como un conjunto co-

herente, son en realidad el resultado de una acumulación de rupturas, de metamorfosis, en resumen, de cambios.

Sería un error creer que las mentalidades ocupan un lugar marginal en los primeros *Annales*, consagrados, de acuerdo con su título, a la historia económica y social, y que es necesario ir a buscar en las obras personales de Marc Bloch y de Lucien Febvre el uso más sugestivo y más fecundo de esa noción. Para el caso de Marc Bloch, buscándolo en sus investigaciones sobre la imagen del rey guerrero; para el caso de Lucien Febvre, en sus trabajos sobre la historia religiosa e intelectual del Renacimiento o sobre la aparición del libro. La única ambición de la noción de mentalidades no era articular la historia intelectual y la historia de las ideas con la historia social para arrancarles el idealismo de una *Kulturgeschichte*. Era una noción que concernía tanto a las formas inconscientes y habituales de la vida mental como a las formas reflexivas, que se refería tanto a las emociones como a las representaciones. Estaba en el centro de la exploración del mundo social y de la comprensión del cambio.

El importante lugar concedido a los factores psicológicos por la mayor parte de los que contribuían a la investigación sobre los precios no debería sorprendernos. Pertenecía al ambiente de la época. Pero, en parte, explica también la asombrosa posteridad de aquella investigación lanzada por Marc Bloch y Lucien Febvre. Esa investigación fue el vector de los trabajos en historia económica y social apoyados en el análisis serial, que se convirtieron, después de la Segunda Guerra Mundial, en el eje de la escuela de los *Annales*. Puede que fuera en la elucidación de las prácticas que estructuraban el mundo económico donde la noción de mentalidades se reveló más eficaz. Porque en lugar de tener que tratar con textos que proponían interpretaciones, como en la historia intelectual, el historiador que se apoyaba en las series de precios, de salarios o de flujos de producción para explicar esas prácticas, se enfrentaba a regularidades, a inflexiones y rupturas temporales que debían ser interpretadas. El historiador sustituía las tentaciones de explicaciones deterministas o funcionalistas, que sometían al actor social al juego de las obligaciones materiales o a la elección de la racionalidad económica, por la consideración de un conjunto de creencias, de representaciones, a menudo exteriores a la esfera económica y que constituían el sistema de convenciones en el interior del cual una sociedad concibe la producción, el reparto y el intercambio de bienes.

Una corriente particularmente viva del pensamiento económico que cultivó el diálogo con las otras ciencias sociales se dedica, hoy en día, a comprender el sistema económico a través de la lógica y de los valores en los que se basa el consentimiento de los actores para su funcionamiento.

Es la economía de las convenciones. No se trata de un simple retorno al espíritu de los años treinta. Los historiadores que se inspiran en estas ideas ya no regresan simplemente al espíritu de los *Annales* de Bloch y de Febvre. Para reencontrar el camino de una aproximación psicológica o incluso cultural a los cambios económicos, han tenido que alejarse de ellos. Esto es lo que se produjo después de la Segunda Guerra Mundial, cuando la historia económica y social realizó, bajo el magisterio de Ernest Labrousse, un formidable salto adelante.

CAPÍTULO 5
EL MOMENTO LABROUSSE

Los historiadores necesitaron alejarse de la noción de mentalidades para comprobar la necesidad de reencontrarla y reapropiársela con nuevos costes. Ese alejamiento corresponde a las décadas de 1950 y 1960, el momento en que la historia económica y social, convertida a los procedimientos rigurosos del análisis serial bajo la influencia de Ernest Labrousse, conoció su mayor desarrollo. La desafección por la historia de las mentalidades no fue algo general. Fue escasa entre los especialistas del mundo antiguo y medieval, mal provistos de fuentes de carácter serial y por tanto menos tentados por la historia cuantitativa. Puede parecer paradójico, en un ensayo que pretende rehacer el camino de la noción de mentalidades, consagrar un capítulo entero a una etapa de ese recorrido que marginó el estudio de las mentalidades por un modelo de explicación esencialmente socioeconómico. Sin embargo, quienes me interesan en este capítulo son precisamente los que descartaron el estudio de las mentalidades en sus programas de análisis, no quienes permanecieron ligados a él.

Aunque la historia labroussiana cediera a la tentación determinista a la que temía Marc Bloch, y que éste ya sospechaba haber visto en la obra de François Simiand, no podemos considerar el período en que Ernest Labrousse dominó la escuela de los *Annales* como una fase de regresión. Por muchas razones. Al construir su objeto de análisis sobre la consideración en serie de los datos de archivo, de modo que se crearan las condiciones de una historia experimental, el método de Labrousse proseguía con la ambición científica de los fundadores de *Annales*. Su éxito entre una nueva generación de historiadores tentados o formados por la ideología marxista no puede explicarse únicamente por el deseo de explorar las estructuras profundas de las sociedades, que aquel método parecía colmar, y de confirmar de algún modo, empíricamente, el sentido de la historia. Porque aquel método les procuraba también la posibilidad de apoyar su deseo de explicación global sobre las exigencias de la his-

toria académica; las exigencias de la erudición, de la explotación y del análisis riguroso de las fuentes primarias.

Al ponerse en evidencia las correlaciones entre el movimiento de los precios y el de la mortalidad, y la evolución contradictoria de la renta y de los salarios, aparecieron tendencias cíclicas y rupturas que parecían guiar el curso de las sociedades y someter el destino de los individuos a factores determinantes externos. Estos factores serían el equilibrio entre el nivel de recursos y el efectivo de la población, los mecanismos del mercado, las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Esa convergencia entre los movimientos estructurales que escapaban a la voluntad y a menudo a la consciencia de los actores apareció en un primer momento como algo suficientemente concreto como para crear la esperanza de que se podía extraer de ello una explicación global del desarrollo de la Historia, una explicación que podía satisfacer tanto como la obtenida por las ciencias físicas acerca del funcionamiento del mundo natural.

Pero al aplicar el método de análisis de Labrousse a marcos geográficos más restringidos, sus discípulos se dieron cuenta muy pronto de que la complejidad de los procesos de cambio revelados por la historia serial excedía las capacidades explicativas del modelo. Al hacer aparecer ritmos de evolución y procesos insospechados, la historia cuantitativa hizo surgir nuevos interrogantes a los que sólo el estudio de las mentalidades podía responder. Aparte del análisis estadístico, ningún otro procedimiento hubiera podido evidenciar un cambio de actitud tan decisivo para la regulación de los flujos demográficos y para el futuro de la Europa occidental como la tendencia general a retrasar la edad del matrimonio de las hijas aparecida durante el siglo XVI; o en el caso francés, la conversión precoz al control de natalidad de ciertos sectores de la población, desde finales del siglo XVII. Cambios ignorados o silenciados por los temores de la época deben su significación histórica a su carácter masivo, que quedó revelado por el análisis serial.

Para comprender las razones de esos cambios que la historia cuantitativa fue capaz de descubrir, medir, localizar y fechar con precisión, pero que fue incapaz de explicar, los historiadores tuvieron la necesidad de abandonar la precisión de contar por la imprecisión del análisis antropológico. Tuvieron que explorar el contexto psicológico particular que produjo esos cambios. Hubo que pasar de la demografía histórica a la antropología histórica de la familia y de la sexualidad. Reencontramos la misma evolución historiográfica en el paso de una historia del consumo a una antropología de los hábitos alimenticios, o en el paso de una historia de la alfabetización a una historia de la penetración de la cultura escrita, etc. El desarrollo de la antropología histórica no se debe al rechazo sino

a la adquisición de la historia cuantitativa. La antropología histórica tomó cuerpo en los intersticios de la historia serial, para elucidar los complejos procesos que ésta había puesto de manifiesto. Lo que quiero evocar es esa ida y vuelta a la noción de mentalidades.

¿SEGUIR A SIMIAND?

Como acabamos de ver, por deseo de apertura, Marc Bloch y Lucien Febvre quisieron asociar a su investigación sobre el movimiento de los precios y las fluctuaciones económicas a Henri Hauser, especialista en las economías preindustriales y apegado a un estudio de los precios más clásicamente histórico. Pero a quien preferían para dirigir la investigación, para precisar su espíritu y su método, era a Simiand. ¿Habría que interpretar como la venganza de Hauser, después de la Segunda Guerra Mundial, la afluencia de trabajos que se situaban en la estela de la investigación lanzada por los *Annales* en la década de 1930, pero que se alejaban de la investigación contemporánea? Desde luego que no. Esa proliferación de estudios de historia económica y social –en su mayoría bajo forma de tesis doctorales de estado (*thèse d'État*)– se debió al impulso de Ernest Labrousse, que supo imponer a toda una generación de historiadores sus elecciones teóricas y metodológicas. Esto se debió a su fuerte personalidad intelectual y también a una posición institucional que le aseguraba un control casi exclusivo (por la dirección de tesis y de diplomaturas) de un campo de investigación en plena expansión, la cátedra de Historia Económica y Social de la Sorbona, que antes que él habían ocupado Henri Hauser y Marc Bloch, a quien Hauser sucedió.

Porque Ernest Labrousse continuó la obra de Simiand. Labrousse reivindicó como referencia la economía marginal y las enseñanzas de Albert Aftalion, de quien fue asistente, mucho más que a Simiand, con quien tuvo pocos contactos personales. Pero por sus elecciones metodológicas y teóricas, su *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e siècle* prolongaba la obra del sociólogo durkheimiano. También prolongaba las *Recherches anciennes et nouvelles sur le mouvement général des prix du XVI^e au XIX^e siècle*, que trataba de la era preindustrial, a la que Labrousse consagró la mayor parte de sus trabajos, mucho más que el estudio más general sobre *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie*. Al igual que Simiand, Labrousse veía, en la reconstrucción de la evolución de los precios a través del análisis estadístico de datos seriales, el medio más eficaz para observar el funcionamiento global del sistema económico y para comprender la articulación de las tendencias

de larga duración con los breves períodos de crisis.[1] Este método era más fecundo, en su opinión, que la recolección de todos los testimonios cifrados comprobados que preconizaba la historia de los precios académica. Cuando Labrousse acabó de exponer sus trabajos ante la Societé d'Histoire Moderne en 1936, tuvo que enfrentarse a las críticas de Henri Hauser, que prefería las informaciones de los libros de contabilidad doméstica y las contabilidades comerciales a las listas de precios, que desde su punto de vista eran menos fiables.

Los trabajos de Simiand habían suscitado objeciones del mismo carácter. Se trataba de construir una operación experimental que hiciera surgir la evolución y las tendencias de larga duración, utilizando el método estadístico y privilegiando las series en las que se inscribían las regularidades. Esta era la originalidad epistemológica que Marc Bloch destacó en el artículo mencionado anteriormente. «Las gráficas del señor Simiand –escribió– nos llevan a relacionar no cantidades absolutas, sino tasas de crecimiento. En una palabra, de acuerdo con el espíritu mismo de esa sociología basada completamente en el tiempo, un desarrollo con un desarrollo».[2] El sociólogo alcanza la preocupación esencial del historiador, en la artificialidad, en el carácter construido del objeto de análisis, pues «el *valor funcional* del hecho histórico construido prevalece sobre el *valor de derecho* del hecho en sí», retomando la fórmula de Jean-Yves Grenier y Bernard Lepetit.[3]

> Me ha llegado el momento de definir la historia –escribió también Marc Bloch–: la ciencia de un cambio (...). La fórmula sería sin duda susceptible de una aplicación más general. El señor Simiand, con un rigor y una lucidez admirables, basa la importancia preponderante del tiempo, con mucha lógica, en la sociología, que quizá lo había dejado un poco de lado.[4]

Lucien Febvre, en su presentación del *Cours d'Économie Politique* de F. Simiand, del que quería hacer el modelo del nuevo espíritu que los

1 Charles-Ernest Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et de revenus en France au xviii^e siècle*, París, Dalloz, 1933, 2 tomos. François Simiand, *Recherches anciennes et nouvelles sur le mouvement des prix du xvi^e au xix^e siècle*, EPHE, Conférences d'histoire et de statistiques économiques, París, Domat-Montchrestien, 1930-1932. François Simiand, *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie. Essai de théorie expérimentale du salaire*, París, Félix Alcan, 1932, 2 vol.

2 Marc Bloch, «Le salaire et les fluctuations économiques à longue période», *Revue historique*, *op. cit.*

3 Jean-Yves Grenier y Bernard Lepetit, «L'expérience historique, à propos de Charles-Ernest Labrousse», *Annales ESC*, 6, 1989, p. 1347.

4 Marc Bloch, «Le salaire et les fluctuations économiques...», *op. cit.*

Annales pretendían introducir en el desarrollo de la historia, subrayó ya el trabajo de construcción, de desvinculación del hecho puro que el análisis estadístico imponía a los datos. Para ello, citaba un texto de Simiand, contemporáneo de la polémica entre historiadores *metódicos* y sociólogos durkheimianos, de los que Simiand había sido el principal portavoz.

> No se trata de alejarse de lo real –afirmaba François Simiand– y caer en las construcciones lógicas y artificiales, sino de analizar lo real con categorías claras, pero precisas, y de estudiar las relaciones generales, aunque siempre próximas a los datos concretos; únicamente esas categorías y esas relaciones permiten una comprensión verdadera de la complejidad misma de lo real.[5]

El instrumento de semejantes investigaciones era el uso de la estadística, «que él consideraba, de modo novedoso y original –comentaba Lucien Febvre–, como una especie de investigación experimental». Y Ernest Labrousse también presentaba su *Esquisse du mouvement des prix* como «una contribución experimental a la apreciación de las grandes hipótesis interpretativas de la historia».[6]

LA CRISIS ENTRE AZAR Y NECESIDAD

Pero la originalidad de Labrousse, que le distinguía de Simiand e hizo su método más aceptable para los historiadores, se debe al lugar central que concedía a la crisis, cuyo valor heurístico enriqueció notablemente. Georges Lefebvre subrayó la novedad de su trabajo en relación con el del sociólogo durkheimiano cuando le presentó ante la Societé d'Histoire Moderne el 6 de diciembre de 1936. Al contrario que Simiand, que buscaba «una explicación más o menos racional a la evolución de los precios, él se interesa por las consecuencias sociales y políticas».[7] Tanto si la crisis es interna al sistema, como la crisis cíclica de la sociedad industrial, como si se debe en parte a factores meteorológicos, constituye el punto de ruptura que revela las estructuras profundas de una sociedad.

Según Ernest Labrousse, la crisis acentúa las diferencias sociales. Al agravarlas, desvela las relaciones de dominación que estructuran la sociedad. Dentro del sistema capitalista industrial de los siglos XIX y XX,

[5] Lucien Febvre, «Le cours d'économie politique de François Simiand», *op. cit.*

[6] Ernest Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix*, *op. cit.*, «Introduction».

[7] Georges Lefebvre, *Bulletin de la Societé d'histoire moderne*, sesión del 6 de diciembre de 1936.

en el que François Simiand estaba particularmente interesado, la crisis es endógena y forma parte del sistema. La tendencia al alza de los precios causada por el aumento de la demanda y de los medios de pago, iniciada a su vez por un crecimiento preliminar de las aportaciones de metales preciosos, estimula la producción industrial hasta un punto de ruptura en el que la inflación y la sobreproducción acarrean la eliminación de las empresas más frágiles. El aumento del desempleo y la inversión de la tendencia general de los precios, orientada desde ese momento a la baja, suscitan esfuerzos para aumentar la productividad que generan innovaciones que se prolongan hasta que se sanea el mercado.

En la economía preindustrial de la sociedad del Antiguo Régimen, las crisis son parcialmente exógenas. Como en el caso precedente, el aumento de la masa monetaria pone en marcha la tendencia general al alza de los precios, que supone el crecimiento y el aumento del nivel de empleo. Por tanto, el punto de partida es una nueva afluencia de metales preciosos. Pero el sistema económico que descansa sobre una producción principalmente agrícola, menos elástica y que pronto se ve desbordada por el aumento de la demanda que resulta del crecimiento demográfico, es regulado por crisis de baja producción agrícola que lo sacuden periódicamente, y que acentúan las diferencias sociales. Estas crisis están ligadas a malas cosechas, que provocan un brusco encarecimiento del precio de los cereales, no bajo el efecto directo de la disminución de las cantidades producidas, sino a causa de la especulación que suscita la perspectiva de una disminución de las cantidades comercializables. Porque las regiones más afectadas por el alza de los precios son las regiones productoras de cereales, no las que reciben la parte esencial de su provisión de trigo de otras. Los efectos demográficos de la crisis (hambrunas, epidemias, fuerte aumento de la mortalidad) contribuyen a la inversión de la tendencia (descenso de la demanda de productos no agrícolas, desempleo) y, al final, al restablecimiento del equilibrio con una relación mejor entre población y medios de subsistencia.

Los historiadores ya no conciben la crisis como un índice de declive o de disfunción, sino como el momento privilegiado, dentro del funcionamiento de un sistema, en el que los acontecimientos revelan las estructuras. La efervescencia intelectual que la investigación de los *Annales* supo crear en torno a ella estimuló esta reflexión sobre la crisis. Ernest Labrousse había anticipado el movimiento. Llevaba estudiando el desarrollo de los precios del trigo en el siglo XVIII y trabajando en su *Esquisse* desde 1926. Pero mucho más tarde reconoció que «la crisis del 29 inspiró sus ideas».[8]

[8] En Christophe Charles, «Entretien avec Ernest Labrousse», *Actes de la recherche en*

La crisis de 1929, que los *Annales* convirtieron en un objeto de investigación en caliente, fue elegida como terreno experimental de la confrontación entre pasado y presente en la que los fundadores de la revista querían inscribir el razonamiento histórico. Se trataba, pues, de afrontar el enigma de aquella crisis que los expertos se esforzaban por explicar aportando la explicación de las crisis financieras y las fluctuaciones monetarias del pasado. Pero se trataba también de utilizar la experiencia vivida de aquella crisis espectacular, aún en pleno desarrollo, para comprender el proceso de las crisis del pasado cercano y lejano.

El modelo de Labrousse permitía hacer dialogar al pasado y al presente, pero de otra manera. Cumplía las exigencias de una historia que quería ser científica, apoyándose en fuentes de carácter serial que mostraban las regularidades y se prestaban al análisis estadístico. Colmaba igualmente a quienes buscaban una cohesión global del movimiento de la historia, como podían ser los estudiantes marxistas de la posguerra, por su cascada de determinaciones, en la que encajaban los tres niveles de la realidad histórica: la economía esculpe la sociedad tallando las diferencias sociales y poniendo en movimiento los enfrentamientos; las reacciones y la toma de conciencia social dictan las elecciones políticas.

Ernest Labrousse, en esto acorde con el espíritu de los *Annales*, no se detiene demasiado en ese último nivel. Su propósito no era explicar el desarrollo de la Revolución, sino establecer las causas que la activaron. El tercer estado de las fluctuaciones, la crisis cíclica, escapa en parte a ese encadenamiento inexorable, ya que la provoca un accidente meteorológico, un año frío y lluvioso que produce una mala cosecha. Ese año lluvioso fue la gota que colmó el vaso del Antiguo Régimen. Al añadirse al resultado de una evolución secular al alza y de un intervalo decenal de recesión, creó una conjunción excepcionalmente nefasta. Los precios de los cereales alcanzaron su cotización más alta en cincuenta y seis años después de la mala cosecha de 1788.

Ernest Labrousse tenía dudas, como demostraron Jean-Yves Grenier y Bernard Lepetit, acerca de la manera de reducir la parte de contingencia del acontecimiento revolucionario.[9] Por un lado, estaba tentado de no ver en ello más que el resultado de un ajuste de los movimientos coyunturales que se hubiera logrado, como si dijéramos, «cuando la evolución de larga duración de los precios alcanza su máximo desde el inicio del alza –escribió en *Esquisse*–, cuando culminan al mismo tiempo el máximo cíclico

sciences sociales, 32-33, 1980, p. 111.

[9] Jean-Yves Grenier y Bernard Lepetit, «L'expérience historique...», *Annales ESC*, 6, 1989, p. 1355.

y, con una diferencia de pocas semanas, el movimiento de temporada, es cuando estalla la Revolución».[10] Por otro lado, Labrousse se empeñó en atribuir el carácter accidental de la Revolución no a la mala cosecha terminal, recurrente e incluso estructuradora dentro de la economía del Antiguo Régimen, sino al retroceso de 1778: el interciclo.

Ernest Labrousse era demasiado buen historiador como para no ver en la Revolución, al igual que los seguidores de doctrinas liberales o marxistas, más que el ataque violento de la prosperidad que procuró a la burguesía la dominación política reclamada por su crecimiento en poder económico. Fiel a su análisis de las decepciones, Labrousse la interpretó como el resultado de la conjunción del descontento de los dominantes, de la inquietud de los explotadores y de la miseria de los pobres. Dicho de otro modo, la Revolución no era un paso obligado. No encarna la violencia necesaria para dar a luz a un mundo nuevo. No era inevitable. Cada revolución, en resumen, es singular. Al aplicar su esquema de análisis a la revolución de 1848,[11] la imputó a una conjunción diferente: una crisis cíclica de tipo moderno (exceso de producción industrial) agravada por la contribución de la última crisis de tipo antiguo (una mala cosecha).

Pero después de haber aceptado lo accidental, Ernest Labrousse se afanó por limitar su alcance. «Tras la recesión prerrevolucionaria, tras el ciclo revolucionario –escribió–, el siglo XVIII volvió a comenzar». El siglo XVIII era la cumbre de la larga duración, del crecimiento, del orden de las cosas. Y fue ese mismo siglo XVIII, no la Revolución, quien triunfó finalmente y permitió que llegara un mundo nuevo. Todo su trabajo de imputación causal pretendía rechazar lo que el acontecimiento hubiera podido tener de fortuito, y por tanto, de singular. «La causalidad accidental –escribieron Jean-Yves Grenier y Bernard Lepetit– no aparece como un elemento externo a la racionalidad explicativa, sino como un complemento necesario para la determinación de las regularidades».

¿Se debe esto a que su desarrollo está marcado por «un esquema marxista simple, con un *primum movens* económico y un simple reconocimiento histórico efectuado por la Revolución»? Esta definición es un poco simplista para el autor del *Esquisse*. Nuestros dos analistas, Grenier y Lepetit, estuvieron de acuerdo, y mostraron que ese esquema determinista se hallaba en competencia con otro modelo que integraba una causalidad accidental.[12] Pero el pensamiento de Labrousse evolucionó en el curso de su carrera universitaria. Cuando reflexionó sobre su recorrido,

[10] Citado por Jean-Yves Grenier y Bernard Lepetit, ibíd.

[11] Ernest Labrousse, «1848-1830-1789: Comment naissent les révolutions», *Actes du Congrès historique du Centenaire de la Révolution de 1848*, París, 1948, pp. 1-29.

[12] J.-Y. Grenier y B. Lepetit, *op. cit.*, p. 1355.

al final de su vida, en 1980, reconoció que «Marx no pesaba mucho en su primera formación ideológica», y que su marxismo, en la época de *Esquisse*, «era la historia de una socioeconomía. Era el estudio de algo concreto y representativo».[13]

En la década de 1950, en el momento en que su influencia universitaria estaba en el cénit, su pensamiento, entrenado por el productivismo de la posguerra y por la irrupción, tan tardía como impetuosa, del marxismo en la vida intelectual francesa, se hizo más dogmático.

> Me adhiero plenamente al esquema de Marx –declaró en el Congrèse des Sciences Historiques de Roma en 1955–, proponiendo un gran proyecto de investigación sobre las burguesías. Desde mi punto de vista personal, pienso que el factor dominante de la formación de las clases, de modo inmediato o no, en el primero o el último análisis, es el reparto de los medios de producción y de intercambio y de las relaciones de producción que resultan entre los hombres.[14]

¿MARXISTA MODERADO O MODERADOR DE UNA GENERACIÓN MARXISTA?

Ernest Labrousse formó a toda una legión de historiadores atraídos por la coherencia de su método y por la posibilidad que este parecía ofrecer de una explicación integral del desarrollo de la historia. Algunos de ellos se consagraron a la exploración del Antiguo Régimen, remontándose a menudo mucho más allá del siglo XVIII; otros al estudio de la Francia contemporánea. Labrousse suscitó, en cambio, pocas vocaciones de historiadores de la Revolución, no sólo porque su enfoque apenas permitía tener en cuenta la política, que invadía la escena de la historia durante el período revolucionario, sino porque su proyecto de explicación de las causas de la Revolución cerraba las puertas a la explicación de la Revolución en sí misma. Su proyecto inicial era renovar y profundizar en el tema, tan trabajado, de los orígenes de la Revolución, relacionando la crisis política con una crisis más global del Antiguo Régimen económico y social. Pero inspirados por ese enfoque estructural, muchos de los doctorandos de Labrousse, que habían empezado por considerar el final del Antiguo Régimen desde el punto de vista de la Revolución por

[13] En Christophe Charles, «Entretien avec Ernest Labrousse», *op. cit.*

[14] Citado por Maria Novella Borghetti, *L'Oeuvre de Ch.-E. Labrousse..., Étude historiographique d'un modèle d'histoire économique*, tesis doctoral, París, EHESS, 2000.

llegar, subrayando las contradicciones sociales y las cargas económicas que bloqueaban el sistema, acabaron por instalar sus observaciones en el corazón del Antiguo Régimen, alejándose de la Revolución y volviéndole la espalda.

En lugar de dedicarse a los desequilibrios del sistema, que condujeron a su desintegración, esa nueva generación de historiadores de la Francia y de la Europa modernas se dedicó a describir el funcionamiento del Antiguo Régimen económico, y a nombrar los mecanismos que aseguraron su supervivencia durante un período de tiempo tan largo. Las tesis de Pierre Goubert sobre la región del Beauvaisis y la de Emmanuel Le Roy Ladurie sobre el Languedoc son características, entre otras, de ese reajuste cronológico y temático.[15] Las series de precios se tienen en cuenta cada vez menos por lo que revelan de las relaciones entre las fluctuaciones monetarias y la evolución del mercado, y cada vez más por lo que indican de las relaciones entre las fluctuaciones de la producción y la presión de las necesidades. A partir de entonces, se confrontaron las series de precios con las series demográficas que permitían reconstruir el movimiento de la población. La propia crisis, definida por la penuria, el hambre y las epidemias, los rasgos que la encerraban en un régimen económico de tipo antiguo, dejó de percibirse como reveladora de las contradicciones del sistema y como el punto de ruptura que invertía la tendencia. Pasó a verse como el regulador que aseguraba una estabilidad general sin crecimiento.

La tendencia de la investigación histórica a alejarse del presente y de lo contemporáneo, volviéndole la espalda, podría aparecer como una renuncia a la ambición de los *Annales* de reconciliar la historia con las ciencias sociales, abordando el pasado «a partir de las súplicas del presente», para regresar a una concepción más tradicional del trabajo histórico. Esa tendencia fue el hecho, en realidad, de una generación de historiadores que habían sido estudiantes muy politizados y mayoritariamente atraídos por el comunismo. La recepción del marxismo en el medio intelectual fue más tardía en Francia que en la mayor parte de los países occidentales.[16] Dejando aparte el mundo de los militantes socialistas o comunistas, los círculos más legítimos de la vida intelectual, como el medio universitario, permanecieron bastante reacios al marxismo hasta la Segunda Guerra Mundial. La obra de Marx, poco leída por poco traducida, y poco traducida por poco apreciada en los círculos intelectuales y universitarios

[15] Pierre Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730; contribution à l'histoire sociale de la France du xvii^e siècle*, París, SEVPEN, 1960. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, París, SEVPEN, 1966.

[16] Ver Daniel Lindenberg, *Le Marxisme introuvable*, París, Calmann-Lévy, 1975.

dominantes, resultó de interés, sin embargo, para las ciencias sociales, debido a su desarrollo crítico y a su atención a las estructuras profundas de la realidad histórica. Ese fue el caso de Lucien Febvre y quizá aún más el de Marc Bloch, quien tenía sus reservas, a fin de cuentas, acerca de ciertas tentativas de la historia marxista.

Claude Lévi-Strauss describió muy bien aquella lectura del marxismo no creyente pero sin embargo *ferviente*, que le condujo a manifestar su reflexión en varias páginas del *18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte* o de la *Critique de l'économie politique*.

> Siguiendo a Rousseau, y bajo una forma que me parece decisiva –escribió Lévi-Strauss en *Tristes tópiques*– Marx enseñó que la ciencia social no se construye sobre el plan de los acontecimientos más que la física sobre los datos de los sentidos; el objetivo es construir un modelo, estudiar sus propiedades (...) para aplicar a continuación esas observaciones a la interpretación de lo que ocurre empíricamente, interpretación que puede estar muy alejada de las previsiones.

Prestando al marxismo las mismas virtudes metodológicas que al psicoanálisis o a la geología, Claude Lévi-Strauss consideraba haber aprendido de él «que comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otro; que la realidad verdadera no es nunca la más visible».[17]

Esa no era exactamente la lección del método que buscaba Ernest Labrousse en el marxismo, puesto que él la encontró en otro lugar, en la obra de Aftalion, «tan admirablemente conceptual» según él, y en la historia experimental de Simiand. Esta era más bien una visión dinámica y estructurada de la realidad histórica, que articulaba lo social y lo económico. «Mi marxismo –precisaba él en la misma conversación– es la historia de una socioeconomía. Es el estudio de algo concreto y representativo (...) en la cadena sin fin de la Historia, los límites naturales de una historia socioeconómica van desde el acto perenne del productor a los fenómenos de sensibilidad y de mentalidad colectiva».[18] Aquí reconocemos la trilogía de los *Annales* de la posguerra, *Économies, sociétés, civilisations*, pero dispuesta como una cadena de determinaciones que sitúa en la base las estructuras económicas (el acto perenne del productor) y al final las mentalidades.

Esa concepción determinista o, mejor dicho, economista, del desarrollo de la historia lo tenía todo para complacer a la nueva generación de histo-

[17] Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955, pp. 49-50 (existe traducción al castellano, la más reciente: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 2006).

[18] «Entretien avec Ernest Labrousse», *op. cit.*

riadores de la década de 1950, que llegaron al marxismo por su adhesión al comunismo, como militantes o simpatizantes. Cuando Louis Althusser presentó el estalinismo, en su *Lettre à John Lewis*, como una desviación económica del marxismo, su crítica podría parecernos extrañamente anodina, porque cualifica una de las experiencias políticas más sanguinarias del siglo XX.[19] Pero no carecía de precisión en lo que concernía al dogmatismo ideológico que el estalinismo hizo prevalecer en aquel momento sobre el movimiento comunista internacional, confiando más en el papel de las fuerzas productivas que en el de los movimientos sociales.

ENTRE MARX Y ROSTOW

En Francia se añadió, a la recepción tardía de un marxismo en fase de dogmatismo agudo, el clima de la década de 1950, con su voluntarismo económico y su mística de la planificación, que aseguraron la promoción de los conceptos de crecimiento, de desarrollo y de modernización dentro de las ciencias sociales. Se instauró un curioso diálogo entre los historiadores, entre las ideas de Marx como teórico de la transformación capitalista mucho más que como profeta de la Revolución mundial, y las ideas de Walt W. Rostow sobre las etapas de crecimiento y la teoría del *take off*. Un diálogo compuesto de debates, pero también de síntesis que no parecieron alarmarse ante el título original de su libro: *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifest*.[20] Dos elementos del modelo propuesto por este teórico anticomunista de la Revolución Industrial tuvieron la capacidad de atraer a la nueva generación de historiadores procomunistas convertidos al espíritu de los *Annales* por Ernest Labrousse. En primer lugar, su articulación de un proceso cuantitativo, el de la intensificación del ritmo de crecimiento que conducía a un auténtico despegue de la producción, a un cambio cualitativo, es decir, a la entrada en el régimen industrial. En segundo lugar, se tenían en cuenta las precondiciones del despegue económico localizadas en las estructuras económicas, pero también en las estructuras culturales (como la alfabetización o las actitudes demográficas) que permitían el vaivén dentro de la modernidad.

[19] Louis Althusser, *Lettre à John Lewis*, París, François Maspéro, 1970.

[20] Walt W. Rostow, *Les étapes de la croissance économique*, París, Éditions du Seuil, 1962 (traducido del americano). (Existe traducción al castellano, la más antigua, *Las etapas del crecimiento económico*, México, FCE, 1961; la más reciente *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1993. La versión original en inglés: *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960).

Une croissance: la basse Provence rurale. Este era el título de la tesis de René Baehrel,[21] tesis emblemática en la época y entre las investigaciones inspiradas por Ernest Labrousse, incluso a pesar de que el autor de dicha tesis fue más o menos desaprobado por su maestro porque reconstruía una evolución que se oponía al esquema propuesto en *Esquisse*. El crecimiento, según René Baehrel, conjugaba el desarrollo demográfico y el aumento de la riqueza producida en una economía que seguía siendo fundamentalmente agraria y en una sociedad que conservaba sus jerarquías tradicionales. Ese crecimiento dependía, en primer lugar, de la desaparición en esa región de las crisis de mortalidad periódicas, de origen sobre todo epidémico. La terrible peste de Marsella de 1720 cerró el largo ciclo de las pestes para Francia, y tal vez para toda la Europa occidental. El declive del regulador represivo que restablecía el nivel de la población al de los recursos agrícolas disponibles no comportaba el peligroso desequilibrio que provocaba las hambrunas, teorizado por Malthus. Como si produjera él mismo un efecto de arrastre, el aumento de población dinamizaba la vida económica y la renta bruta global.

Sin embargo, el éxito de esa noción entre los historiadores no representa una simple sustitución del productivismo optimista de Walt W. Rostow por el productivismo marxista de Labrousse. Fue resultado de un desarrollo de la historia serial y de la cuantificación, cuya vía habían abierto François Simiand y sobre todo Ernest Labrousse. La confrontación de la evolución de los precios con el desarrollo de la producción agrícola (por ejemplo, a partir de las monedas de diez centavos), y sobre todo con el desarrollo de la población, revelaba sincronismos, paralelismos, amplificaciones conjuntas a largo plazo, que significaban más que la sucesión y la resolución de las crisis en una economía del Antiguo Régimen. El desarrollo de conjunto diseñaba un proceso de involución en el que la intensificación de la tendencia anunciaba el final del Antiguo Régimen. Si una aceleración de los cambios cuantitativos (lo que Walt Rostow entendía por concepto de despegue, es decir, por un crecimiento ampliado de los bienes producidos y un incremento irreversible de la población) señalaba el cambio cualitativo que se cumplía en el paso de un sistema económico antiguo al sistema industrial, esa intensificación implicaba cambios culturales, menos fácilmente cuantificables, pero que tenían también un papel motor.

Las fluctuaciones demográficas en particular se atenuaban por la desaparición de las crisis periódicas de mortalidad (hambrunas o epide-

[21] René Baehrel, *Une croissance, la basse Provence rurale depuis la fin du xvi^e siècle jusqu'à la Révolution*, París, SEVPEN, 1962.

mias) y el descenso de la mortalidad adulta, pero también por cambios estructurales que se debían poco o nada a las cuestiones económicas: un inicio de reducción de la mortalidad infantil, debido a cuidados más atentos a los recién nacidos en relación con la alimentación y la higiene; y correlativamente, la aparición de la limitación de nacimientos, causada por la voluntad de las parejas de controlar su fecundidad. Esos cambios de actitud ante la vida pudieron haber sido facilitados por un sentimiento de mayor bienestar o de menor inseguridad, resultado de la desaparición de las crisis de mortalidad. Fue a partir del momento en que la supervivencia de un recién nacido dejó de parecer un milagro y pasó a ser el curso normal de la vida cuando se pudo comenzar a desear que nacieran menos niños para conseguir mejores oportunidades educativas para cada uno de ellos. Pero tales transformaciones procedían, en lo esencial, de un cambio de ánimo, no del estado de las cosas. Los demógrafos llaman «transición demográfica» a la conjunción de la baja mortalidad infantil y la aparición de la limitación de los nacimientos que permitió el acceso a un régimen demográfico moderno, es decir, controlado. Esa conjunción representa un hecho de mentalidades, que podemos definir como la sustitución progresiva del abandono fatalista al destino biológico por el deseo y la capacidad de preveer y de programar el desarrollo de la célula familiar.

Ser capaces de proyectarse en el futuro, ser conscientes de los medios necesarios para actuar sobre el curso de los acontecimientos, fue algo que se concibió a partir de aquel momento como un mecanismo natural y no providencial. Tal disposición de ánimo, que requería la adquisición de nuevos esquemas de razonamiento, fue el resultado de un proceso complejo de aculturación, cuyo desarrollo el historiador no puede esperar ser capaz de reconstruir íntegramente a partir de las fuentes disponibles. Pero los índices seriales de transformación cultural, como el nivel de alfabetización de una población o la cantidad de impresos en circulación, pueden informar sobre la existencia y la temporalidad del proceso. Esos índices designan lo que Rostow consideraba como las precondiciones culturales para el despegue, es decir, un nivel de racionalidad que permitía a la vez controlar el flujo demográfico y aceptar la transformación de las tareas.

Los discípulos de Labrousse no necesitaron adherirse a la teoría del crecimiento de Rostow, tomada de un modo global, para tener en cuenta el papel de los dispositivos no económicos en la transformación del sistema económico. Los descubrieron en la práctica del análisis serial, y en el modo en que éste permitía visualizar el proceso de desarrollo. Los historiadores fueron conducidos a pensar que lo que llamaban entonces «el proceso de modernización» era resultado de la interacción del dis-

positivo de producción y de ciertas disposiciones mentales. Los signos de convergencia, de evolución paralela y de amplificación localizados en las curvas de la producción, los precios, el desarrollo de la población y las tasas de alfabetización les incitaron a creerlo así. Pero quizá también el deseo de evadirse de una cierta rigidez del marxismo de su juventud, que postulaba la primacía de lo económico.

La necesidad de desentrañar la complejidad de un proceso histórico, de explorar los aspectos más inesperados, los llevó al deseo de verificar, dentro del cuadro monográfico elegido, la conformidad con el modelo canónico del inicio del crecimiento enunciado por el teórico americano. Las precondiciones extraeconómicas para el despegue de la producción, en lugar de permanecer en la periferia del cambio, se convirtieron, a los ojos de los historiadores, en el eje central del análisis, como si encarnaran no la condición previa para el arranque de la modernización –o de aquello que Polanyi llamó «la gran transformación»–, sino la modernización en sí misma, tal como se efectuaba en el contexto de la región estudiada. Esas condiciones constituían una de las formas, entre otras varias, de esa aceleración multiforme del cambio que llamamos «modernización» y que no podemos reducir al rendimiento económico ni a un solo modelo de desarrollo. A partir de aquel momento, la virtud de una monografía no consistía ya en confirmar la pertinencia del modelo, sino en revelar las diferencias, las variantes, las distintas evoluciones de la historia.

EL MATRIMONIO TARDÍO Y LA AUTORREGULACIÓN DEL ANTIGUO RÉGIMEN

Pierre Goubert, Paul Bois y Maurice Agulhon: tres discípulos de Labrousse, entre muchos otros. Encargados de verificar, a escala de una provincia o de un departamento, el modelo de interpretación socioeconómico del cambio propuesto y enseñado por el autor de *La Crise de l'Ancien Régime*, desembocaron en modelos diferentes que tenían en común que sobrepasaban la esfera socioeconómica.[22] ¿Fueron las particularidades locales a las que se enfrentaron las que determinaron aquella infidelidad al modelo enseñado por Labrousse? En absoluto. ¿Cómo imaginar un modelo de explicación que fuera pertinente para un territorio tomado en

[22] Pierre Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, *op. cit.* Paul Bois, *Paysans de l'Ouest; des estructures sociales aux options politiques dans la Sarthe*, Le Mans, Vilaire, 1960, reedición abreviada de bolsillo: París, Flammarion, 1971. Maurice Agulhon, *La République au village; les populations du Var de la Révolution à la IIe République*, París, Plon, 1970.

su conjunto y no lo fuera para cada una de sus partes? Es cierto que la región de Beauvais en la Francia del Antiguo Régimen, y las regiones de Sarthe y Var en la época contemporánea, presentan cada una de ellas rasgos estructurales particulares, conformados por su historia y su localización en el conjunto francés. Particularidades que, debido al modo en que se realizó en Francia la integración nacional, desaparecieron menos que en otros lugares. «Decir Francia es decir diversidad», repetía Lucien Febvre.

A pesar de que cada uno de esos historiadores construyó un modelo diferente de explicación del cambio, sus explicaciones eran perfectamente extrapolables a otras regiones. Esos modelos no se oponían al de Labrousse. Se sumaban a él. Los discípulos no se alejaron del modelo propuesto por su maestro porque hubieran renunciado a su método de construcción de los datos y de análisis serial. Fue, al contrario, la aplicación de ese método a series de datos más numerosas y más variadas, gracias a la delimitación de un marco espacial más reducido, lo que les obligó a ampliar el modelo de explicación más allá de la simple interacción de los factores económicos y sociales. Su desviación del modelo inicial no subrayaba la insuficiencia del análisis serial, sino al contrario, su eficacia. Fue recurriendo al análisis serial, no renunciando a él, como se vieron inducidos a sobrepasar el modelo labroussiano y abrieron la vía a una antropología histórica.

Para Pierre Goubert, que se ocupó del largo reinado del Rey Sol, el Antiguo Régimen de la época de Luis XIV reposaba sobre una producción rural, cuyas tensiones y contradicciones ya había señalado Ernest Labrousse. Era una sociedad de aldeas en la que coexistía la riqueza del cacique con la miseria del jornalero, sobre la que pesaba una cascada de cargas, derechos señoriales, rentas del propietario, diezmos e impuestos. Existía una gran sensibilidad del mercado a los azares de las cosechas, lo que provocaba crisis de carestía y de mortalidad. Minada por sus contradicciones, este frágil sistema estaba abocado a un derrumbamiento ineludible, aunque su desaparición hubiera podido tomar, según Labrousse, otra forma, distinta de una revolución política, si no se hubiera dado la conjunción excepcional de 1789. Pierre Goubert, en lugar de tratar de demostrar en qué aspectos estaba condenado el Antiguo Régimen, pretendía explicar por qué duró tanto tiempo.

El secreto de esa estabilidad lo distinguió Goubert en el establecimiento, en el siglo XVIII, de un nuevo régimen demográfico que ciertos historiadores demógrafos después de él han terminado por llamar, paradójicamente y de modo inexacto, el «régimen demográfico antiguo». Se trataba de un régimen en el que el aumento de la población, hasta ese

momento frenado por una mortalidad elevada a la que se añadían las crisis de mortalidad recurrentes, se estabilizó debido al retraso en los matrimonios, particularmente para las niñas. Este régimen puede calificarse de «familiar», no sólo porque los nacimientos fuera del matrimonio empezaron a ser cada vez más raros, sino porque el análisis minucioso al que Goubert se dedicó, utilizando el observatorio de las familias llamadas *reconstruidas*, reveló el papel regulador del núcleo familiar.[23] Matrimonio tardío de los niños, amplitud de los intervalos intergenésicos, gran número de uniones interrumpidas durante su período fértil por el fallecimiento de uno de los cónyuges, gran mortalidad antes de los veinte años. Estos rasgos diferenciales daban forma a una célula conyugal de una media de cuatro niños, de los cuales sólo la mitad llegaba a la edad adulta, lo que permitía una tasa de reproducción apenas positiva.

En ese gran libro de historia social de inspiración labroussiana que proponía una comprensión global, ampliamente cualitativa, de la economía y de la sociedad de la región del Beauvaisis en la época de Luis XIV, la parte demográfica del modelo es la más novedosa, y la que cambió

[23] Louis Henry fue quien puso a punto dicho método de reconstrucción de las familias para el estudio de la fecundidad legítima. Ver Louis Henry, *Manuel de dépouillement et d'exploitation de l'état civil ancien*, París, PUF-cahier de l'INED, 1956. Consistía en anotar en una ficha los acontecimientos que constituyen la historia biológica de una célula conyugal, desde la fecha del matrimonio hasta la fecha de interrupción de la unión por la muerte de uno de los dos cónyuges, con las fechas de nacimientos y eventualmente de fallecimiento de los niños en vida de los dos padres. Cuando el marido estaba aún vivo en el momento en el que la mujer llegaba al final de su fertilidad (fijado convencionalmente a los 45 años), la familia reconstruida se denominaba completa. El registro fue concebido precisamente para medir el nivel y el ritmo de la fecundidad de la pareja. Esta herramienta estadística no reflejaba, pues, ni la realidad social de la familia (como red de parientes) ni su realidad doméstica (como unidad familiar). Pero las informaciones que recogía y el análisis serial que hacía posible sobre la reproducción biológica de la familia permitieron al historiador enriquecer considerablemente su conocimiento del papel regulador de la familia en el movimiento demográfico y en la relación entre población y recursos. Esas informaciones permitieron no sólo datar y localizar la aparición del control de natalidad (el motivo por el que el método se había creado), sino tomar la medida del papel del retraso en la edad del matrimonio, aparecido casi un siglo antes. Atribuyendo a la célula familiar un papel esencial en la estabilización de la sociedad y de la economía del Antiguo Régimen, la introducción de la reconstrucción de las familias entre las herramientas del historiador atrajo también la atención de la historia social acerca de la importancia de la presión familiar. Sin corresponder exactamente con la realidad de los agrupamientos familiares, esas familias reconstruidas daban una imagen tangible aún más preciosa para el imaginario de los historiadores de *Annales*, dado que tenían la ventaja, a diferencia de las familias por las que la erudición conservadora se había interesado durante tanto tiempo, de no concernir únicamente a las clases superiores o al menos alfabetizadas, sino a todas las capas sociales. La única huella de su paso por este mundo dejada por las familias insignificantes que no habían transmitido ningún bien, ningún acta notarial, se encontraba en los registros parroquiales, la fuente más democrática del Antiguo Régimen.

radicalmente la perspectiva historiográfica. Los más demógrafos de entre los historiadores que siguieron los pasos de Pierre Goubert tuvieron quizá tendencia a poner el acento en las causas puramente biológicas de ese equilibrio, a costa de sus aspectos sociales, más difíciles de discernir a partir sólo del testimonio de los registros parroquiales. El peso de los factores microbianos en la mortalidad, que distinguían menos entre pobres y ricos de lo que lo hacía el hambre, la obsesión fatalista por la muerte de los niños y la ausencia general de recursos para la contracepción, que dejaba que la capacidad fisiológica de las mujeres fijara por sí sola el curso de su fertilidad, componían un modelo demográfico esencialmente dependiente del mundo biológico. De ahí la tentación de imputar la estabilidad del Antiguo Régimen a una especie de autorregulación del medio biológico. Esa concepción vitalista de la historia, que podríamos calificar de «sociobiológica», estuvo apoyada por la Societé de démographie historique.[24] Podríamos explicarla como un modo cientifista de superar el determinismo socioeconómico labroussiano, considerado demasiado marxista en el momento en el que la crisis del marxismo atormentaba a las ciencias sociales, sustituyéndolo por un determinismo biológico.

Pierre Goubert nunca cedió a tal tentación. Aunque no intentó explorar los orígenes del retraso de los matrimonios, hoy en día todavía mal dilucidado, aunque se interesó poco por el clima ético-religioso que pudo favorecerlo, siempre relacionó esa práctica con las estrategias familiares. El matrimonio tardío, así como las actitudes hacia la vida (incluyendo la vida del recién nacido), que aseguraron la regulación demográfica de esas poblaciones, estaban relacionados, según él, con las mentalidades de la época, y con lo que podríamos llamar su «cultura familiar». A pesar de que él mismo era poco sensible a una aproximación antropológica, abrió la vía a una antropología histórica del Antiguo Régimen. Goubert también subrayó insistentemente la articulación de esa regulación con las particularidades del sistema económico y del sistema político de la Francia de Luis XIV. La novedad en su obra no consistía simplemente en reemplazar la explicación de un proceso de crisis por la explicación de un proceso de supervivencia. Se debía al hecho de que añadía a la confrontación labroussiana entre las obligaciones de una economía agraria dominada por el problema de la subsistencia, y las reacciones de los diferentes grupos sociales que perseguían lo que percibían como su propio interés, la interiorización de un cierto número de costumbres

[24] Ver Jacques Dupâquier, capítulo IX: «L'autorégulation de la population française XVI^e-XVIII^e siècle», en Jacques Dupâquier (dir.), *Histoire de la population française*, tomo II, *De la Renaissance à 1789*, París, PUF, 1988.

y de actitudes familiares, que redujeron los efectos demográficos de esa confrontación.

En su modelo de explicación del Antiguo Régimen, la regulación demográfica constituía el corazón del dispositivo: el elemento que, por su carácter general y su eficacia casi mecánica, aseguraba el equilibrio del sistema. La confirmación matemática de las correlaciones entre la evolución de la población y la de los bienes de subsistencia le permitió establecer la existencia de un flujo demográfico globalmente estacionario, o mejor dicho, estabilizado por las crisis cíclicas que garantizaban la coherencia del modelo. Esa coherencia estructural rebajaba los hechos políticos e institucionales al rango de epifenómenos. Colbert no tuvo mucho que ver con los bellos años de la era Colbert. No es difícil percibir, bajo el astuto placer con el que Pierre Goubert hizo palidecer los oros del *Grand Siècle*, el proyecto de los *Annales* de una historia científica. Así, Goubert desacreditaba a una larga tradición de aduladores del Rey Sol, y también a una tradición más reciente de celebración de la modernidad del Estado monárquico.[25] Subrayando el peso de las tensiones estructurales que canalizan la acción de los hombres e imponen sus cadencias al tiempo humano, Goubert redujo a falso pretexto la pretensión de las autoridades de decidirse por la monarquía. Visto desde el Beauvaisis, Luis XIV en toda su gloria no pesaba más en la historia de Francia que Felipe II en la del Mediterráneo de Fernand Braudel.

Esa visión del Antiguo Régimen dominó la historia social durante dos décadas, las de 1960 y 1970, que podemos considerar como la edad de oro de la demografía histórica. Las discordancias que aparecieron entre regiones, por ejemplo en la investigación del INED (Institut National d'Études Démographiques) sobre el conjunto de la Francia del Antiguo Régimen a partir de una muestra de parroquias, o entre parroquias, si consideramos la serie considerable de monografías parroquiales realizadas sobre el modelo canónico del estudio de Louis Henry sobre Crulai, introdujeron algunos matices. No pusieron nunca en duda la lógica y la continuidad del sistema. Cuando la fecundidad de las familias apareció más baja en el Midi (y los intervalos intergenésicos más largos), se la relacionó con una mortalidad infantil, del mismo modo menos elevada que en la Francia septentrional, y se atribuyó a abortos naturales eventuales más numerosos. Ésta era una forma de compensación que preservaba la unidad reguladora del modelo.

[25] Ver Roland Mousnier, *Le Conseil du Roi de Louis XII à la Révolution*, París, PUF, 1970 (reedición); *La Plume, la faucille et le marteau. Institutions et societé en France du Moyen Âge à la Révolution*, París, PUF, 1988.

En cambio, una identificación sistemática de diferencias regionales referentes al nivel de fecundidad como la que emprendió Van de Walle para la Francia de los siglos XVIII y XIX, preguntándose sobre la trayectoria de la transición demográfica en todo el país, tuvo poco eco entre los historiadores franceses del Antiguo Régimen.[26] Del mismo modo, cuando Louis Henry observó una edad media de matrimonio más precoz en ciertas regiones, como la del Limousin, por ejemplo, lo atribuyó a «costumbres folklóricas».[27] Habrá que esperar al estudio de Hervé Le Bras, que comparaba región por región la evolución de la edad del matrimonio y la cronología del paso al control de los nacimientos, del siglo XVIII al XX, para que la relación entre los dos índices se piense en términos de estrategia y ya no de simple complementariedad funcional. Su cartografía de las diferencias restableció la historia de un cambio.[28]

Hay un vínculo entre la voluntad de explicar un proceso en general, con independencia del modo en que se inscriba (y se diferencie) en el espacio, y el hecho de construir la explicación sobre un modelo de equilibrio. Es cierto que Pierre Goubert nunca tuvo la intención de describir el Antiguo Régimen como un régimen eterno ni tampoco como un régimen inmóvil. Su atención a las estrategias de las diferentes capas sociales y a la fragilidad de los destinos individuales le hizo, al contrario, particularmente sensible a la tragedia existencial del siglo XVII, como Michelet lo fue en su época volviendo la espalda a la visión triunfalista del *Grand Siècle* que demasiados historiadores habían transmitido desde Voltaire. Pero la exploración de las estructuras profundas de la Francia de Luis XIV, que reveló a Goubert, las interacciones entre sus cimientos demográficos, centrados en la célula conyugal, y las contradicciones de su dinámica económica y social, gracias al análisis cuantitativo, le permitió hacer un esbozo de una autorregulación, análoga por su complejidad y su movimiento oscilatorio, e incluso por su regularidad, a un mecanismo de relojería. La elucidación de los mecanismos estructurales permite eludir el cambio, o más bien reducirlo a los epifenómenos de la historia visible, la de los acontecimientos políticos o las peripecias institucionales.

[26] E. Van De Walle, «Alone in Europe: the French fertility decline until 1850», en Ch. Tilly (ed.), *Historical Studies of Changing Fertility*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

[27] Louis Henry, «Fécondité des mariages dans la quart sud-ouest de la France de 1720 à 1829», *Annales ESC*, 4-5, 1972, p. 1001.

[28] Hervé Le Bras, *Les Trois France*, París, Odile Jacob, 1986.

EL ACONTECIMIENTO ESTRUCTURADOR: PAUL BOIS Y LA NOCIÓN DE SUPERVIVENCIA IDEOLÓGICA

Entre los discípulos de Ernest Labrousse, la tendencia a privilegiar el estudio de las formas no económicas del desarrollo no se limitó al Antiguo Régimen. Fue con frecuencia más allá de la Revolución, para encontrarse en las monografías departamentales que supuestamente analizaban la entrada en la era industrial, las que el autor del *Esquisssse* dirigió con la ambición de departamentalizar la historia económica y social de la Francia contemporánea. Las tesis doctorales de Estado más destacables de entre estas son las que se alejaron del modelo de modernización clásico (auge del capitalismo, urbanización, industrialización), para dedicarse a procesos históricos que sobrepasaban el marco explicativo de un determinismo socioeconómico. Paul Bois recurrió al concepto de *supervivencia ideológica* para explicar el impresionante contraste que observó dentro del departamento de Sarthe entre el sudeste y el oeste del departamento. Por un lado, los campesinos, en general micropropietarios o no propietarios, que votaban mayoritariamente a la izquierda (es decir, ***bleu***, dentro de las categorías regionales), eran poco practicantes. Por otro lado, los aparceros, católicos practicantes, que tenían familias más amplias y votaban por los *blancs*, es decir, por la derecha.[29]

Esa oposición no es el reflejo ni de un contraste geográfico natural, ni de una herencia del Antiguo Régimen, como creía André Siegfried, que imputaba el conservadurismo político al ascendiente que la nobleza y la Iglesia ejercían sobre los campesinos antes de la Revolución. Paul Bois mostró, al contrario, que la nobleza, no residente, no desempeñaba ningún papel importante en el oeste de Maine, y que los campesinos no manifestaban ningún apego particular hacia su clero. Fue la tensión política de la Revolución, en particular en los momentos cruciales, como la aplicación de la Constitución civil del clero, que obligó a cada uno a elegir claramente entre la fidelidad a la Iglesia y la adhesión a la República, lo que impuso a las dos regiones compromisos políticos opuestos. Los del oeste protegieron a sus sacerdotes refractarios y defendieron el movimiento

[29] Paul Bois, *Paysans de l'Ouest*, *op. cit.* (reedición de 1971). En una primera parte, «L'Époque contemporaine», analizaba el dimorfismo (entre el este y el oeste del departamento) de las actitudes políticas, de las estructuras socioeconómicas y de la práctica religiosa (pp. 31-82). El carácter enigmático de ese contraste geográfico fue lo que le impuso «el recurso al pasado» (pp. 83-86). La segunda parte, «L'Époque révolutionnaire», proponía una explicación para el choque de la Revolución y su supervivencia ideológica. En su desarrollo y en su plan de conjunto, el libro de Paul Bois constituye una de las raras aplicaciones del método regresivo preconizado por Marc Bloch.

contrarrevolucionario de la *chouannerie*. Los del sudeste obedecieron a la República y aceptaron a los sacerdotes que juraron la *Constitución Civil del Clero* (los sacerdotes *jureurs*). Por fidelidad a la manera en que habían vivido la experiencia de la Revolución, hicieron de aquello que fue la elección de un momento dado una estructura ideológica de larga duración, que determinó sus preferencias electorales y su actitud ante la Iglesia. Y esa estructura ideológica dio cuerpo a un *habitus* que acabó por remodelar las estructuras agrarias y las demográficas.[30]

Sin duda habría algo de ingenuidad en hacer salir todo, como por ensalmo, del acontecimiento revolucionario. Dentro de las estructuras económicas y sociales de esas dos regiones del Maine, había, antes de la Revolución, elementos que las predisponían a hacer elecciones opuestas. Al oeste no había una subordinación acentuada a la nobleza ni al clero, sino un campesinado de granjeros o de aparceros, sólidamente instalados y asilados en sus *bocage*, que mantenían relaciones de desconfianza y poco habituales con el mundo urbano. Al sudeste, pequeños campesinos parcelarios, jornaleros o comprometidos dentro del *output system* del artesanado textil, estrechamente ligados al mercado urbano y dominados por él; mucho más integrados, por tanto, en el mundo urbano, cuyos valores compartían, a pesar de que (o puesto que) sufrían su dominación. Ellos entraron en el movimiento de la Revolución porque las ideas que defendía les eran familiares, y admitían ya en sus vidas laborales la autoridad de las elites burguesas que ostentaron el poder político a partir de entonces. Pero entraron aún más fácilmente, ya que la Revolución se hacía cargo en su discurso de las aspiraciones populares de mayor igualdad y justicia. Convertidos en obreros en el siglo XIX con el desarrollo de la industria de la zona de Le Mans, o en micropropietarios, o tal vez en ambas cosas a la vez, confirmaron con sus designaciones electorales la adhesión a la República y la desconfianza hacia la Iglesia que habían manifestado durante la Revolución. Su comportamiento electoral siguió en su evolución la línea de mayor pendiente de la izquierda, es decir del voto *bleu*:

[30] La obra empezaba con una refutación de las tesis principales de André Siegfried en su *Tableau de la France de l'Ouest* (pp. 9-29). André Siegfried explicaba la permanencia de fuertes contrastes en la geografía electoral de la Francia del oeste por la herencia de la presencia y capacidad desiguales del poder señorial durante el Antiguo Régimen. Paul Bois, demostrando que esa explicación no era pertinente en el caso de la Sarthe, sustituyó esa politología determinista por el poder estructurador del acontecimiento revolucionario, que creó una disociación de elecciones políticas. Fue a la vez la memoria y la fidelidad ideológica a aquellas elecciones lo que opuso a partir de entonces a lo que Paul Bois llamó dos *personalidades sociales*, «La ideología que nace un día –escribió Paul Bois– concreta de manera simple y fuerte toda una personalidad compleja al afirmarla contra otra» (p. 364).

republicanos bajo Mac-Mahon, radicales y más bien socialistas al inicio del siglo XX, comunistas a partir de 1936. El ideal de promoción social y de independencia económica por el acceso a la micropropiedad con el que habían estado de acuerdo entre los valores de la Revolución, les hizo adoptar pronto un comportamiento malthusiano. La carta de monseñor Bouvier, obispo de Le Mans, a la Sacrée Pénitencerie en 1849 es el primer testimonio de un responsable de la Iglesia de Francia sobre la difusión masiva de la contracepción en el ámbito popular.[31]

En cambio, entre los campesinos del *bocage*, la Revolución se percibió como la llegada al poder de los señores de la aldea, cuya tendencia a acaparar tierras ya temían anteriormente. Se vivió como una larga sucesión de decepciones y de agresiones. Si decidieron proteger a sus sacerdotes refractarios en el momento de la crisis de la *Constitución Civil del Clero*, no fue por un devoto apego a la Iglesia, sino porque no admitían que los burgueses de la villa, con los que identificaron el poder republicano, se metieran en sus asuntos parroquiales. Antirrepublicanos por antiburgueses, adquirieron la costumbre, desde que consiguieron el derecho al voto en el siglo XIX, de dar sus votos a los candidatos aristócratas, no por una adhesión atávica a sus señores de otros tiempos, sino porque esos candidatos eran claramente antiburgueses. Era una hostilidad antigua hacia el mundo urbano, que había dictado su elección durante la Revolución, y fue la fidelidad a esa elección la que los empujó, a partir de entonces, a identificarse con los valores del campo que encarnaba el combate anticiudad: repliegue en la comunidad campesina, conservadurismo social, conformismo religioso y familiar.

Al explicar la historia de unos contrastes regionales tan marcados en el seno de un mismo departamento, Paul Bois no se alejó completamente del modelo labroussiano. Si tenemos en cuenta las situaciones sociales opuestas de los campesinos del oeste y del sudeste de Maine, que pudieron predisponerlos a hacer elecciones divergentes durante la Revolución, permanecemos dentro de un esquema de pensamiento en el que los hombres actúan en función de su posición de clase y de su interés económico, o mejor dicho, de lo que ellos creen que es su interés económico. Para los campesinos del *bocage*, el enemigo de clase era claramente el burgués del pueblo, que acaparaba las tierras, volvía a comprar las parcelas y siempre retenía una parte del producto del trabajo del campesino.

Para los del sudeste, el burgués negociante que proporcionaba la materia prima y a menudo también el empleo era también el señor. Pero

[31] Citado por Hélène Bergues (ed.), *La Prévention des naissances dans la famille; ses origines dans les temps modernes*, París, PUF, *Cahier de l'INED*, 35, 1960, pp. 229-231.

no se quedaba con su parte. Compraba la producción de los campesinos para revenderla y los introducía de ese modo en la economía del mercado. Aunque el objetivo de los campesinos fuera adquirir un mínimo de independencia con la propiedad de una parcela u obtener unos ingresos regulares pasando del trabajo a domicilio a asalariado en una manufactura, el burgués no era ni un obstáculo ni el enemigo principal. Para ellos no era el otro absoluto, sino que formaba parte del mundo económico en cuyo seno tenían que jugar para mejorar su situación social, y convertir en dinero sus habilidades y su fuerza de trabajo.

Pero la conformidad con el modelo labroussiano se acaba ahí. Las elecciones opuestas de aquellos campesinos durante la Revolución no las guió la racionalidad para decidir del *Homo economicus*. No las dictó una conciencia clara de sus intereses ni de sus enemigos de clase, que eran efectivamente diferentes, ni tampoco la ilusión de actuar de acuerdo con lo que era mejor para sus intereses. Labrousse se esforzó por considerar esta visión deformada midiendo las fluctuaciones de los precios, usando la técnica de los promedios móviles, tal como ellos mismos los medían, con los términos de comparación que les proporcionaba su memoria. Obedecían ante todo a su mayor o menor distancia cultural con el mundo urbano, es decir, a las estructuras mentales que los campesinos se habían construido a partir de las relaciones sociales que mantenían con la ciudad. Entre los habitantes del *bocage* del oeste, que vivían en un aislamiento geográfico y cultural atemperado solamente por las relaciones internas entre los miembros de la comunidad de la aldea, la obsesión de la burguesía de pueblos vecinos por apropiarse de las tierras hizo nacer un auténtico odio hacia el mundo urbano, que cristalizó contra la corriente revolucionaria y los nuevos representantes del poder.

Para Paul Bois, no es tratando de circunscribir sus intereses socioeconómicos o la idea de ellos que se hicieron aquellos hombres, sino explorando su visión del mundo, como podemos comprender lo que los empujó a convertirse en actores de la historia, y lo que determinó sus elecciones. Ese desplazamiento del centro de gravedad de la explicación histórica de los objetivos económicos y sociales hacia su subjetivización a través de las mentalidades manifiesta la voluntad de alejarse de la directriz de Ernest Labrousse más que de romper con ella. Podemos ver aquí, sobre todo, un regreso al espíritu de los *Annales* de la década de 1930, si reflexionamos, por ejemplo, sobre la manera en que los primeros artículos consagrados a la crisis financiera o al problema del oro abordaban las actitudes monetarias. Pero el aspecto más original y más herético del modelo de Paul Bois consistía en el hecho de que las mentalidades, por las elecciones políticas que inspiraron y por el sistema de justificación que inscribieron

en la memoria –lo que él mismo definía como un fenómeno de *supervivencia ideológica*–, se encuentran en el origen de una reestructuración económica y social de los campos de la región de Sarthe.

El dualismo *blanc-bleu* (derecha-izquierda) fabricado por los enfrentamientos políticos de la Revolución está en el origen no sólo de una geografía electoral contrastada, sino de una oposición entre dos tipos de estructuras agrarias, de actitudes demográficas y de actitudes religiosas. Podríamos decir que Paul Bois se alejó del modelo de análisis labroussiano porque tropezó con la particularidad del impacto de la Revolución en el departamento de Sarthe. Pero eso sería traicionar su pensamiento. El título que dio a su libro, el diálogo crítico en el que se embarcó con André Siegfried a propósito del *Tableau politique de la France de l'Ouest*, las incursiones que hizo fuera de Sarthe, para comprobar la validez de su modelo, demuestran que tuvo la ambición de proponer una explicación de la interacción del acontecimiento revolucionario y las estructuras regionales que fuera aplicable a una gran parte de la Francia rural.

UNA MODERNIDAD RURAL: LA POLITIZACIÓN DE LA CULTURA CAMPESINA

Se trata de una transformación del mismo tipo que la que describió Maurice Agulhon sobre la región de Var en el siglo XIX, que le correspondió como tema de tesis. La parte más original de su trabajo no concernía a la industrialización y la modernización urbana de Toulon, sino a las transformaciones del campo, sobre las que hizo una publicación separada, *La République au village*.[32] Transformaciones importantes, pero que difícilmente se pueden asimilar a un proceso de crecimiento o de modernización, si entendemos por ello una aceleración conjunta del desarrollo económico y social que permite entrar en un mundo nuevo. El motor de la transformación no provino ni de las estructuras de producción que pudieron evolucionar en los campos de la Provenza, ni de las estructuras sociales, sino de la irrupción de la política en la vida campesina, provocada por la aparición de instituciones municipales y del sistema de elección. Iniciada por la Revolución, la participación de los campesinos en la vida política se estableció realmente después de la instauración del sufragio universal en 1848. Esta participación encontró su plena expansión en la década de 1880, con lo que Maurice Agulhon denominó «la edad de oro de los alcaldes».

[32] *La République au village; les populations du Var de la Révolution à la IIe République*, *op. cit.*

Los campesinos no atribuyeron esa participación ni al poder decisorio de su papeleta de voto, ni a la posibilidad de hacerse elegir. Conservaron durante mucho tiempo la costumbre de delegar las responsabilidades políticas en los notables no campesinos, incluso a través de mandatos locales. Pero ya durante la Restauración y la monarquía de Julio, cuando el sistema todavía censal descartaba a la mayoría de ellos del sufragio, los campesinos participaban en la vida política a través de la sociabilidad pasional y conflictiva que se creaba durante las campañas electorales en torno a los candidatos, o mejor dicho, de las tendencias ideológicas opuestas que éstos representaban. Reuniones públicas, discusiones de taberna, desfiles, ferias locales, todas las ocasiones en que se encontraban los hombres del pueblo eran buenas para manifestar su apoyo al candidato de su elección con disputas orales, voces o gritos que a menudo acababan en peleas.

Aunque las campañas electorales movilizaban el activismo de los aldeanos y llevaban sus pasiones políticas a ebullición, la llegada de las campañas, con sus disputas, sus redes de camaradería, sus reputaciones construidas y destruidas, animó durante mucho tiempo la vida local. Mantenían a la vez una estructura dualista de relaciones en el seno del pueblo que recordaba a la oposición de *bleus* y *blancs* entre los campesinos del oeste, y una forma de organización latente que se parecía en ciertos aspectos a la de los círculos políticos burgueses. Anunciaba ya los partidos políticos modernos, con su estructura permanente de organización y de implantación local, tal como sería el modelo que el partido radical introduciría durante la III República.

Sería una equivocación no ver en la introducción de la política en las aldeas más que un simple revestimiento ideológico o una nueva forma de ritualización de los antagonismos locales. Los campesinos no se exaltaban por la defensa de sus intereses ni por sus querellas de vecinos, sino por ideas generales sobre la nación, las instituciones y la sociedad, tal como se habían exaltado tiempo atrás por ideas religiosas. El aspecto abstracto e ideológico del discurso político francés heredado de la Revolución tuvo sobre las mentalidades campesinas un papel de aculturación complementario y quizá paralelo al de la alfabetización. Articulando lo local y lo nacional con lo universal, amplió sus horizontes. Pero la contaminación cultural actuó en los dos sentidos. Traduciendo los objetivos y los argumentos políticos nacionales al simbolismo y el ritual de la cultura local, los campesinos folklorizaron la política, del mismo modo que habían folklorizado el mensaje y las prácticas de devoción de la Iglesia en el corazón de la Edad Media.

Esa folklorización no se debe entender como la absorción de la cultura política salida de la Revolución y del régimen parlamentario por parte

de las formas de pensamiento y de expresión de una cultura campesina procedente otros tiempos, sino como la introducción de las categorías de lo político en una cultura campesina en pleno desarrollo. Nunca se ha insistido lo suficiente en ello, pero tanto Paul Bois como Maurice Agulhon nos lo recordaron fijando el objetivo del análisis del desarrollo en el campo. El siglo XIX en Francia, como en una gran parte de la Europa continental, fue un gran siglo, quizá el siglo más importante para la cultura campesina.

Maurice Agulhon fue uno de los primeros historiadores en interesarse por el testimonio del folklore para comprender las transformaciones de la sociedad campesina. Pero en lugar de abordarlo como el vestigio de un pasado muy lejano, de una arqueocivilización según la fórmula de André Varagnac, con la mirada nostálgica de los folkloristas todavía bajo la influencia de los mitos forjados por la Académie celtique, Agulhon la consideró como una cultura viva y cambiante. Pero los trajes muy trabajados, el mobiliario ricamente decorado, las canciones, las danzas, las fiestas y su complicado ritual, que dan una visibilidad nueva a la vida campesina y encantan a los viajeros, no proceden de una antigüedad improbable, sino de una reinterpretación de los gestos y de los objetos de elegancia urbana de la época, que se estableció a partir del siglo XVIII. Es decir, a partir del momento en que un inicio de bienestar liberó al campo, mejoró el régimen alimenticio y empezó a hacer disminuir la mortandad.

Lo que el mundo campesino aportó en esa simbiosis, más que un armazón de creencias y de símbolos que le era propio, como pensaban los folkloristas, de un viejo fondo druídico, fue una cierta manera de concebir y de asegurar el vínculo social. Tomando prestado el concepto de sociabilidad a la sociología alemana, que tuvo tanto éxito entre los historiadores franceses, Maurice Agulhon encontró polarizaciones ideológicas bajo las transformaciones, los temas y los eslóganes políticos, y también la permanencia de ciertas prácticas existentes en el mundo campesino, como en otros medios, prácticas para encontrarse unos con otros, probar el placer de estar juntos y deshacer las tensiones que podían perturbar las relaciones interpersonales.

En otro estudio[33] consagrado a la metamorfosis de la sociabilidad meridional en el medio urbano, Maurice Agulhon demostró cómo las logias franco-masónicas, en el curso de la segunda mitad del siglo XVIII, tomaron progresivamente el lugar de las cofradías de penitentes en las aldeas provenzales, para ser ellas mismas suplantadas por los clubes políticos durante la Revolución. La función esencial de las cofradías

[33] *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, París, Fayard, 1968.

de penitentes era organizar los desfiles funerarios y las devociones a la memoria de los fallecidos. Se pasó así de la preocupación religiosa por la muerte a las preocupaciones filosóficas o, mejor dicho, teosóficas, para desembocar en el gusto del debate político. El cambio de los motivos de preocupación que acompañó a esas transformaciones de la vida asociativa no carece de significado. Maurice Agulhon no subestimó la importancia del desarrollo conceptual y la secularización de las mentalidades que explica el eclipse de las cofradías en beneficio de las logias masónicas y después de los clubes políticos. Pero, dado que era historiador de las prácticas sociales, más que de las ideas, se interesó por la manera en que esas ideas movilizaron en interés propio las pasiones colectivas y la necesidad de actuar en conjunto.

Pues, entre las cofradías, las logias masónicas y los clubes políticos, o bien, volviendo a la sociabilidad campesina, entre las fiestas provenzales y los comités electorales, la continuidad estaba asegurada por la forma asociativa y la necesitad de encontrarse con otras personas para discutir, celebrar banquetes de cuando en cuando y actuar en conjunto. Como si las convicciones que reúnen a los hombres, pasajeras y cambiantes desde el punto de vista de la larga duración y del análisis histórico, pero eternas a los ojos de los actores que movilizan, fueran menos importantes que el hecho de reunirse. No se trata de negar la realidad de las razones que empujan a los hombres a organizarse, a actuar en conjunto, ni de los vínculos que esas razones mantienen con las posiciones sociales de los actores y otros elementos de la coyuntura histórica, sino de tener en cuenta la dimensión cultural de las prácticas.

Al devolverle su dimensión cultural, Maurice Agulhon devolvió al campo político la autonomía que los historiadores habían tomado la costumbre de considerar como un simple reflejo de los intereses socioeconómicos o la caja de resonancia de las ideas y de los debates de los hombres políticos. Es cierto que los campesinos, que raramente elegían entre ellos a quienes los debían representar, se fiaban de los hombres y de los programas que les parecía que se hacían cargo de sus intereses. Pero sólo la ficción imaginada por el derecho constitucional puede hacer que creamos que confiaban lo esencial de su mensaje a su papeleta de voto, y que la magia del sufragio universal creó una relación de transparencia entre las motivaciones y las expectativas de los electores y la acción de los elegidos. Esta ficción es lo que condujo a los historiadores de «lo primero, la política», como decía Lucien Febvre, a confundir lo que se decía y se decidía en la arena del Palais-Bourbon, en un despacho del castillo de Versalles o del Hotel Matignon, con las ideas y las decisiones de todos los franceses.

Estudiar la política en la aldea, como hizo Maurice Agulhon, no es ni encontrar todos los elementos de los acuerdos y desacuerdos nacionales en versión miniatura, ni encerrarse en la insignificancia pueblerina de los objetivos y los conflictos de interés local. Es tratar de comprender cómo la sociedad campesina se apropió el ejercicio de aquellos nuevos derechos que le imponía su calendario, el de las consultas electorales, y en gran parte su temática, los enfrentamientos ideológicos y programáticos nacionales. Limitarse a depositar su voto en la urna después de conocer los programas y a los candidatos en persona no habría correspondido a la idea que el campesino se hacía del ejercicio de un derecho y de la toma de decisión sobre cuestiones que afectaban a la colectividad. Porque el campesino afirmaba su pertenencia a la sociedad local y al mundo masculino participando en las acciones colectivas y demostrativas.

Paul Bois y Maurice Agulhon construyeron, cada cual a partir de su observatorio departamental, dos modelos diferentes, pero no opuestos, del desarrollo de la Francia contemporánea. En cierta manera eran complementarios, caracterizados porque volvían la espalda radicalmente al modelo manchesteriano de modernización tal como lo concebían tanto el liberalismo como el marxismo: revolución industrial, éxodo rural, fuerte urbanización y declive del campo. En ambos casos, es finalmente el modelo campesino el que se convierte en el eje principal del análisis, y puede que incluso del desarrollo. Esa bifurcación del razonamiento histórico no puede explicarse únicamente por las particularidades regionales de los dos departamentos considerados. Es cierto que los dos pertenecían a lo que podríamos llamar «la Francia periférica», es decir, alejada de la región de París y atrasada; esa Francia que se sitúa, en la división del desarrollo definido por el barón Dupin y por d'Angeville, al sur de la línea Saint-Malo-Ginebra.[34] Pero su arcaísmo es sólo relativo. Con la zona de Le Mans en uno de esos departamentos, y la región de Toulon en el otro, cada uno de ellos poseía un foco de industrialización.

Aunque nuestros dos historiadores fijaron su atención en el mundo rural, no fue sólo porque ese sector, en absoluto en decadencia, estuviera afectado por importantes transformaciones, sino también porque había sido, en cierta manera, el corazón de la transformación en el paso del Antiguo Régimen a la Francia contemporánea. Esa elección, en su estrategia de análisis, debe apreciarse a la vez en el ámbito historiográfico y en el teórico. Su trabajo arruina el cliché de un mundo campesino identificado

[34] Ver en el capítulo 6 el debate sobre la línea Saint-Malo-Ginebra, frontera de desarrollo entre una Francia desarrollada y una Francia atrasada, propuesta por primera vez en el siglo XIX por Charles Dupin en *Les Forces productives et commerciales de la France*, París, 1827.

con los marginados de la modernización. El siglo XIX, como hemos dicho, fue en Francia un gran siglo de civilización campesina, marcada por el desarrollo del folklore, por la diversificación de la sociedad de los pueblos y las formas de identidad locales o regionales. Bajo esa vitalidad cultural del campo subyace una fuerte dinámica demográfica y social que es uno de los caracteres originales del modelo de modernización a la francesa. Si ese desarrollo lo marca una industrialización lenta, definida por algunos como un crecimiento continuo sin *take off*, es porque es un desarrollo alimentado por un éxodo rural continuo, ya iniciado en el siglo XVIII, pero que nunca conoció una auténtica aceleración análoga a la que conocieron Gran Bretaña, los países escandinavos o Alemania; o mejor dicho, que no la conoció hasta mucho más tarde, en los años sesenta del siglo XX.

La ausencia de aceleración del éxodo rural se explica en parte por los efectos sociales de la Revolución francesa, de la que los campesinos fueron los principales beneficiarios. La abolición de los derechos señoriales y la venta de los bienes nacionales facilitaron el acceso de los campesinos al arrendamiento, forma de aprovechamiento indirecto más favorable al espíritu emprendedor. Esos dos procesos dieron también acceso a la propiedad, es decir, a la micropropiedad, que estableció en las zonas de campo una población superabundante. Lejos de despoblarse, el campo conoció en el siglo XIX, gracias a la mejora de las condiciones de vida y del régimen alimenticio y a la vitalidad de la sociedad rural, una expansión demográfica que en muchas regiones alcanzó un umbral máximo justo antes de la Primera Guerra Mundial. El terrible impuesto en sangre pagado a la guerra por el mundo campesino, como se puede ver en las listas interminables de nombres grabados en el monumento a los muertos de la más pequeña aldea, dio a las zonas de campo el recorte demográfico que les permitió aplazar para más tarde el gran éxodo.

El mundo campesino, que había dado pruebas hasta aquel momento, incluyendo la guerra de 1870, de una gran aversión por las obligaciones militares, aceptó aquella espantosa sangría con un corazón ligero. Fue la manifestación más clara de la profunda transformación cultural de las zonas de campo que acompañó y en parte dirigió su perfil de desarrollo económico y social. La entrada del mundo campesino en la ciudadanía, es decir, en la esfera de la determinación política, correspondió a un proceso de larga duración, iniciado durante la Revolución. Un proceso iniciado institucionalmente o simbólicamente con la instauración de las elecciones, pero también, de manera traumática, con crisis como la de la *Constitución Civil del Clero*, analizada por Paul Bois para el caso de Sarthe. Ese proceso encontró su desenlace en la democratización de la vida política durante la III República, que reforzó la adhesión de los

campesinos a los objetivos nacionales y, sobre todo, acabó de alfabetizar el campo, gracias a la obra escolar de los republicanos, sembrando en éste un patriotismo belicoso.

La integración mental de los campesinos en la comunidad nacional, que precedió, en muchos aspectos, a su integración económica y fue quizá sustituida por ella, no cambió simplemente las relaciones que tenían con el resto de la sociedad. Transformó su visión de la sociedad, sus ambiciones y sus estrategias individuales. Desempeñó un papel civilizador, más que modernizador. Por este motivo la manera en que Paul Bois y Maurice Agulhon se alejaron del esquema labroussiano comporta también un mensaje teórico. Poniendo el acento en el papel motor de las mentalidades y de las elecciones políticas tal como éstas se prolongaron en la estructura ideológica, que imprimieron a las conductas colectivas o en los objetivos que plantearon respecto a las prácticas de sociabilidad, nuestros dos historiadores trataron de escapar al pseudodeterminismo de Labrousse, que sometía la objetividad de las decisiones o de las reacciones de los actores sociales a las fluctuaciones objetivas de los precios y los ingresos.

¿ESCAPAR DEL MODELO LABROUSSIANO?

La necesidad de alejarse del modelo labroussiano no se debía a su rigidez ni a que fuera insuficiente, puesto que todo modelo es, por principio, insuficiente ante la complejidad y la riqueza desbordante de la realidad observada. Se debía, sobre todo, al estatus que Labrousse concedía al modelo dentro de la construcción del saber. Para caracterizar la marcha de las ciencias sociales que encontró y apreció en la obra de Max, Claude Lévi-Strauss recordaba que «el objetivo es construir un modelo, estudiar sus propiedades para aplicar a continuación esas observaciones a la interpretación de lo que ocurre empíricamente».[35] La diferencia que aparece entre el modelo y la realidad observada, lejos de representar un fracaso, lejos de constituir un obstáculo para la construcción del saber, permite su avance integrando al modelo de partida los aspectos de la realidad que éste no tenía en cuenta, para enriquecerlo y hacerlo a la vez más preciso y más complejo.

Pero esto es lo contrario de lo que proponía el método de Labrousse. El modelo, según él, no pretende cuestionar lo real, sino agotar su significado. Porque es «el producto conceptualizado», retomando la fórmula de Jean-Yves Grenier y Bernard Lepetit: «A partir de ese he-

[35] Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, *op. cit.*, p. 50.

cho –añadían– era imposible hacer funcionar ese modelo a la manera weberiana, para comprender lo real a través de las diferencias, ya que está construido sobre la abolición de éstas, o como hipótesis explicativa inicial, puesto que es posterior al momento en el que se tiene en cuenta el hecho histórico».[36] En lugar de utilizar los obstáculos que cada nuevo caso (período, región o incluso nuevo tipo de fuentes seriales) oponía a la aplicación del modelo para desplazarse hacia nuevas preguntas y hacia una mayor complejidad de la explicación histórica, el método de Labrousse concebía la continuación de la investigación como una incesante verificación de la hipótesis planteada al inicio. De ahí la preferencia del autor del *Esquisse* por el marco monográfico, que él no mantuvo en sus propios trabajos pero que impuso a sus alumnos, hasta el punto de concebir para el período contemporáneo (posrevolucionario) una auténtica departamentalización de la historia económica y social de Francia. El departamento presentaba la ventaja de proponer un marco nuevo, reciente y poco cargado de identidad. Permitía así pasar por acumulación del ejemplo a la totalidad, sin temor al efecto de interferencia de los particularismos regionales. Y esa acumulación de trabajos que supuestamente aplicarían el mismo tratamiento estadístico y el mismo modelo de explicación a los fragmentos del espacio francés salidos de una división artificial podía alimentar la ilusión positivista de una restitución integral de la realidad observada en la explicación histórica.

Vemos aquí todo lo que separa la manera en que Labrousse concebía la investigación colectiva de la estrategia de los fundadores de los *Annales*. Es cierto que, al lanzar sus investigaciones colectivas, estos últimos no tenían a su disposición ni la armada de tesinandos que procuraron al titular de la cátedra de Historia Económica y Social de la Sorbona el nuevo clima ideológico y el crecimiento de la población estudiantil después de la guerra, ni el apoyo de instituciones nuevas como el CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) o la VI sección de la École Pratique des Hautes Études, favorables a los grandes programas que implicaran una organización colectiva de la investigación. No teniendo ningún apoyo presupuestario que ofrecer, Bloch y Febvre compensaron la falta de densidad de sus equipos en el ámbito nacional apelando ampliamente a la buena voluntad de la comunidad internacional.

Aquello fue una elección, no el último recurso. En la investigación sobre la historia de los precios, así como en la de la división en parcelas o la de los nobles, eligieron el marco internacional, tanto para los inves-

[36] Jean-Yves Grenier y Bernard Lepetit, "L'expérience historique...", *Annales ESC*, *op. cit.*

tigadores como para las investigaciones. Prefirieron lo comparativo a lo acumulativo, no solamente por las virtudes científicas de la comparación, sobre la que Marc Bloch nos dejó textos elocuentes, sino por la estrategia de trabajo que pretendían seguir en sus investigaciones colectivas. Tanto si la propuesta de investigación estaba centrada en un tema transhistórico, como si lo estaba en un tipo de fuente, siempre estaba obligada a definir un problema que tomara el papel de hipótesis de partida y de modelo exploratorio. El objetivo de la investigación colectiva no era acumular convergencias para verificar la pertinencia de la hipótesis de partida, sino al contrario, utilizar las divergencias en los resultados para enriquecer el modelo de explicación. Este ir y venir sin fin entre la conceptualización y la prueba de los datos empíricos dio a las investigaciones de los primeros *Annales* un aire particular, un gusto casi onírico por volver a poner en juego las adquisiciones del saber.

Invitado por Fernad Braudel a expresarse en los *Annales*, Walt W. Rostow expuso una concepción del cambio y de los procesos históricos que podía sorprender a quienes no veían en su teoría del crecimiento más que un enriquecimiento de la concepción manchesteriana de la Revolución Industrial.

> Respecto del crecimiento económico –afirmaba–, las teorías formales de alcance limitado, bajo la forma convencional, pueden ser muy útiles. Pero ningún cuadro sobre el crecimiento económico puede ser sensato si no indica cómo se equilibran los factores en las diferentes sociedades y en distintas épocas; e incluso cómo se equilibran en el interior de diferentes sectores de la economía y de las distintas regiones de las naciones. Ésta es una tarea difícil de lograr, que está mucho más allá de la situación del mercado y de la vida cultural, social y política de las naciones.[37]

Rostow no proponía un modelo de desarrollo único para el conjunto de las naciones. No recordaba las cinco etapas del crecimiento ni la necesidad, para que hubiera *take off*, de llegar a una tasa de inversiones diez veces más elevada que los ingresos nacionales; es decir, aquello que parecía depender, dentro de su teoría del crecimiento, de un economismo dogmático. Insistía en la diversidad de escenarios del desarrollo. Subrayaba también el peso de los factores no económicos en la aceleración y la ampliación de las formas de cambio que llamamos el «crecimiento».

[37] Walt W. Rostow, «Histoire et sciences sociales; la longue durée», *Annales ESC*, 4, 1959.

Pluralidad de desarrollos históricos, y necesidad de relacionar los dispositivos económicos y sociales que estructuran los modelos de desarrollo con los dispositivos psicológicos que los alimentan, es decir, con los dispositivos culturales en los que se enmarcan. Los principios enunciados por ese texto asombroso, sobre todo cuando uno lo sitúa en el contexto ideológico de la época, nos remiten a la importancia que Lucien Febvre atribuía a la crisis de la física clásica, impulsada por la física cuántica y la teoría de la relatividad, en el surgimiento de un nuevo espíritu científico, el que defendían los *Annales*. Esos principios nos hacen volver, rebasando el economismo labroussiano, al espíritu de los *Annales* de los años treinta, y al papel central que Marc Bloch y Lucien Febvre asignaron al estudio de las mentalidades en la explicación de los cambios históricos. Ellos diseñaron la orientación de lo que hoy en día llamamos «la antropología histórica». Comprendemos mejor el atractivo que la noción de crecimiento pudo ejercer sobre los jóvenes historiadores de los años sesenta, a los que las virtudes de la historia serial ofrecían la posibilidad de comparar y de cruzar las temporalidades de la producción de recursos y del mercado con las de la reproducción biológica y los recursos intelectuales. En lugar de dejarse encerrar en el productivismo un poco teleológico inducido por las nociones de modernización o de desarrollo, poco presentes en los primeros *Annales* pero promovidas por el clima ideológico de la posguerra, se volvieron atentos, a causa del concepto de crecimiento, a la complejidad y a la diversidad de los procesos sociales.

No se trataba de un simple retorno a la noción de mentalidades de los primeros *Annales*. Las diferentes temporalidades reveladas por la historia serial, sus regularidades, sus puntos de ruptura y sus interconexiones, invitaban a articular lo medible y lo no-medible y a construir modelos de explicación de geometrías variables, capaces de hacer resurgir la singularidad de cada período y de cada tipo de sociedad. Si la mayor parte de los discípulos de Ernest Labrousse se enfrentaron, en el curso de su investigación, con el papel motor, que no sospechaban, del factor cultural, se dieron cuenta de que no era suficiente añadirlo a su modelo de explicación como una variable olvidada, sino que tenían que situarlo en el centro de su explicación para complicar el modelo, o mejor dicho, para comprender la complejidad del cambio.

Porque el único modo en que se podía esperar explicar la manera como una sociedad reacciona a la imprevisibilidad del medio natural, y a las obligaciones de una organización material que ella misma ha construido, era localizando los rasgos particulares del universo mental de esa sociedad, intentando comprender cómo se instituye y se piensa a sí misma. El cambio, que es, como a Marc Bloch le gustaba recordar, el auténtico objeto

de la reflexión histórica, no es quizá otra cosa que la apropiación social de la imprevisibilidad del medio natural. Una apropiación que es a la vez reacción, invención y memoria. La apropiación es lo que crea el sentido, es decir, lo que introduce la historicidad en los grupos humanos.

El concepto de mentalidades es el mejor pasaporte del que dispone el historiador para acceder al pasado. Desempeña un papel esencial para elaborar un modelo de explicación a partir del trabajo de formalización de las interacciones por las que una sociedad se transforma y se realiza. Pero su interés heurístico no se detiene ahí. La incapacidad del modelo socioeconómico propuesto por Ernest Labrousse para producir una explicación de conjunto adaptada a la complejidad del desarrollo de las sociedades que estaban estudiando fue lo que condujo a sus discípulos a tener en cuenta los factores culturales y a situarlos en el centro de sus explicaciones. En la operación histórica, el estudio de las mentalidades tiene una función de totalización. Tendremos que volver a hablar de la historia total.

CAPÍTULO 6
DE LA HISTORIA TOTAL A LA HISTORIA GLOBAL

Hoy en día no paramos de condenar la historia total como una quimera monstruosa y ridícula. Aunque la historia total se proponía la resurrección integral del pasado, tan querida para Michelet, es un sueño romántico al que la historia académica renunció hace mucho tiempo, pero que todavía conserva bastantes adeptos dentro de la literatura histórica. A pesar de que tratamos de llegar poco a poco, por la acumulación de trabajos académicos y su reutilización en grandes frescos, a comprender la totalidad del pasado, es una ambición tan ilusoria como el *aleph* de Borges, ese agujero en el suelo desde el que se puede ver al mismo tiempo el más pequeño grano de arena y todas las playas del mundo. La noción de historia total, tal como aparecía ya en la pluma de Lucien Febvre y que se convirtió en un proyecto explícito para Braudel, se dio a sí misma un objetivo más modesto en lo que se refiere al volumen de conocimientos que pretendía alcanzar sobre un período y un espacio concretos, pero fue más exigente en cuanto a los procedimientos de integración y a las virtudes explicativas de esa integración.

En principio, podemos comprender la ambición de pensar el carácter multidimensional del cambio superando la fragmentación del conocimiento histórico en una serie de dominios especializados (historia política, militar, religiosa, económica, etc.) que limitan la imputación causal al ámbito y a las técnicas de investigación propias, y abriéndose también a las otras ciencias sociales, a sus conceptos y a sus problemáticas. Éste fue el llamamiento que hicieron los fundadores de *Annales* a favor de acabar con la compartimentación y defendiendo la interdisciplinariedad. El llamamiento se apoyaba en la idea del carácter necesariamente sintético de la ciencia histórica; una idea ya presente en el proyecto de síntesis histórica de Henri Berr.

Debemos entenderlo, sobre todo, como la comprensión de la naturaleza misma del cambio social, de sus modalidades, pero también de su

complejidad. «Complejidad» no quiere decir «integralidad». No se trata de encontrar todas las secuencias en que se manifiesta una modificación del estado anterior, a todos los niveles de la realidad observable por el historiador, sino de reconstruir lo suficiente de las concatenaciones y las articulaciones entre desplazamientos de diferente naturaleza para que la transformación pueda pensarse como un conjunto de movimientos solidarios o, al menos, relacionados entre sí, como una realidad sistémica. La expresión contiene algo desagradablemente pretencioso y formal. Sin embargo, recubre una idea bastante simple. No la idea de espíritu de sistema, ese enemigo del espíritu histórico que adjudica a las sociedades del pasado una racionalidad que no es la suya, sino el esfuerzo para alcanzar una explicación de conjunto del cambio que sea más que la adición de las distintas formas de cambio observadas. En principio, pues, podemos hablar de una operación de totalización que consiste en elegir el mejor medio para tener en cuenta la complejidad de un proceso histórico.

La tarea del historiador se relaciona aquí con la identificación del hecho social total de Marcel Mauss, o con la *thick description* de Clifford Geertz. Para el etnólogo, se trata de llegar a reconstruir el sistema de valores de una sociedad descifrando un acto social (un rito, una obligación, una creencia declarada, etc., como el *potlatch* de los aborígenes australianos o el combate de gallos en Bali), a la vez enigmático para el observador y rutinario para la sociedad considerada. La preocupación del historiador no es identificar la regla de juego que asegura la cohesión de una sociedad o, mejor dicho, que es la base de su coherencia interna, sino explicar el sentido de una evolución.

«Pasar de los métodos de aproximación de una ciencia social especializada a los de una ciencia social general significa que pasamos del hombre abstracto al hombre global», afirmó Walt W. Rostow en el artículo citado en el capítulo precedente. E invitaba a las ciencias sociales «a modificar la concepción que tienen de su contenido científico, a abandonar las normas de una física pasada de moda (...) y a orientarse hacia las normas de la biología».[1] Es fácil entender qué impulsó a Fernand Braudel a acoger este texto en *Annales*. Marc Bloch ya había criticado en términos análogos la tendencia de las ciencias sociales a considerar el modo de razonamiento de la física clásica como modelo científico universal. Por mediación de Walt W. Rostow, el sucesor de Lucien Febvre en la dirección de la revista aludía implícitamente a la concepción labroussiana de la historia social y a su utilización del análisis cuantitativo, que dominaba en aquel mo-

[1] Walt W. Rostow, «Histoire et sciences sociales; la longue durée», *Annales ESC*, 1959, *op. cit.*

mento la historiografía de *Annales*.[2] La invitación a volverse hacia otros modelos epistemológicos como el de la biología reafirmaba, en cambio, las concepciones históricas de Fernand Braudel.

Porque, en su insistencia en espacializar los procesos históricos, Fernand Braudel se apoyaba en un modelo de explicación y de formalización que tomó prestado de las ciencias de la vida. Marcado como Marc Bloch y Lucien Febvre por la tradición geográfica francesa, criticó, al igual que ellos, la inspiración determinista centrada en la idea de una adaptación de las realizaciones humanas al medio natural.[3] No concebía el espacio como un campo de observación que se calibra según el marco monográfico elegido, sino como la otra dimensión de la historia que se conjuga con su temporalidad, y como su dimensión más aleatoria, y por tanto, la más creativa. La historia de las sociedades no estaba sometida ni a los caracteres intangibles de una naturaleza humana, como la postulaba una concepción trascendental del hombre, ni a las obligaciones de una unidad biológica del planeta, como pretendía el enfoque naturalista. Estaba inscrita en la modificación de las relaciones y de los contactos que los grupos humanos nunca dejaron de establecer entre sí. Si la historia es, en principio, el estudio de un cambio, como afirmaba Marc Bloch, la historicidad de las sociedades reside en el movimiento incesante de transformación y de recomposición de las relaciones que éstas construyen entre sí.

El papel historiográfico de Fernand Braudel en la génesis de lo que hoy en día llamamos «la antropología histórica» fue el inverso al de Ernest Labrousse. Su puesto de profesor en el Collège de France, más prestigioso quizá que el del autor del *Esquisse*, aunque al margen del *cursus* universitario; su obra enormemente original pero menos imitable que la de Labrousse, quien proponía un método estricto reutilizable hasta el infinito, le impidieron crear escuela y atraer, como Labrousse, a un ejército de discípulos. Pero cuando los discípulos de Labrousse comprobaron la necesidad de alejarse del modelo enseñado por su maestro para

[2] Ver la *Apologie pour l'histoire*, *op. cit.*, introducción, p. 75.

[3] Lucien Febvre criticó ampliamente el dogma de la adaptación al medio natural de la escuela geográfica francesa en *La Terre et l'évolution humaine; introduction géographique à l'histoire* (con Lionel Bataillon), París, La Renaissance du livre, 1922 (traducción al castellano: *La tierra y la evolución humana, introducción geográfica a la historia*, Barcelona, Editorial Cervantes, 1925. Hay otras traducciones más recientes en México, UTEHA, 1955 y 1959). Para la formación del pensamiento geográfico de Marc Bloch y su deuda con respecto a la geografía alemana, cuyas enseñanzas le marcaron desde su estancia de estudios en Leipzig y en Berlín; así como sus reservas con respecto a la escuela geográfica francesa, ver el prefacio de Pierre Toubert a la reedición de los *Caractères originaux de l'histoire rurale française*, París, Armand Colin, 1988, pp. 15 a 21 (existe traducción al castellano: *La historia rural francesa: caracteres originales*, Barcelona, Ed. Crítica, 1978).

ampliar la explicación, su curiosidad herética, conscientemente o no, los guió a menudo hacia Braudel.

Éste fue el caso del más herético de todos (si se puede medir la diferencia con la ortodoxia labroussiana según la riqueza polimórfica de su obra), Emmanuel Le Roy Ladurie, que desempeñó un papel decisivo en el giro antropológico de la escuela de *Annales* durante las décadas de los setenta y los ochenta. Para comprender ese giro, el mejor medio es seguir el desarrollo de su obra. Y la mejor manera de comprender el desarrollo de esa obra es comprender sus objetivos y sus límites, y compararla con la de Fernand Braudel.

«Con los medios disponibles, y en el marco limitado de un grupo humano –escribió Emmanuel Le Roy Ladurie a propósito de sus *Paysans de Languedoc*–, me arriesgaría a intentar la aventura de una historia total».[4] Al hacer esta apuesta, el discípulo de Ernest Labrousse se situaba en la estela de *El Mediterráneo en la época de Felipe II*, más que en la del *Esquisse*. Al principio respetaba los cánones de la presión global labroussiana, que representaba, a su manera, una forma de totalización, ya que reconstruía los rasgos (*trends*) fundamentales a partir de un análisis serial de la evolución de la población, de la producción, de los precios y de los salarios. Pero su ámbito de observación desbordaba ampliamente el desarrollo y las interferencias de los ciclos económicos y demográficos. Le Roy Ladurie sobrepasó esos ámbitos desde el principio, en la primera parte de su tesis, titulada «Campo de fuerzas». Junto a los datos migratorios que configuraron la población, incluía, en el estudio del mundo campesino, los caracteres naturales (el clima) o adquiridos (lo que él llamaba *la civilización vegetal*) de la biosfera. Lo que le aproximaba a Braudel no era la ampliación del ámbito de análisis a los caracteres estructurales del medio natural y humano, sino la forma en que integraba esos caracteres en la historia de la región, convirtiéndolos en sus componentes... Le Roy Ladurie sobrepasaba también el punto de vista labroussiano a causa de los factores que aceptaba para explicar las formas de cambio. El ciclo agrario que reconstruyó y que daba, según él, una coherencia de conjunto al período considerado (desde mediados del siglo XV a principios del siglo XVIII) obedecía al mecanismo implacable de la tijera malthusiana, es decir, a un crecimiento divergente de la población y los recursos.

Le Roy Ladurie desplazaba la contradicción de las relaciones sociales hacia la relación entre carga humana y medios de subsistencia, pero sin suprimir el papel de los elementos fundamentales del modelo labroussiano. La divergencia de los salarios y de la renta puede suavizarse, o incluso

[4] Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, *op. cit.*, p. 11.

invertirse, en una fase de crecimiento y de aumento regular de los precios (el de finales del siglo XV y del bello siglo XVI). La diferencia aumenta en una fase de contracción monetaria y aún más en una coyuntura de crisis de subsistencia. El siglo XVII combinó los dos factores de distorsión. Le Roy Ladurie no ignoraba el papel de las contradicciones sociales, que se exacerban en las crisis de carestía. Pero subsumía esas contradicciones en una más amplia, debida a la falta de elasticidad de la producción agrícola entre el crecimiento de la población y el de los recursos.

En ausencia de una innovación técnica importante que permitiera aumentar la productividad de la agricultura, el único medio de incrementar los recursos alimenticios era sembrar la mayor cantidad de terreno útil posible reduciendo los terrenos baldíos y los pastos. A la «respuesta extensiva», la de cultivar terrenos marginales, se añadió la «respuesta intensiva de las plantaciones dispersas», esencialmente los olivos que crecían entre el trigo, lo que aumentó la cantidad de alimentos disponibles pero debilitó la calidad nutritiva; ésta fue «la tragedia del trigo». La aportación de prótidos y lípidos en el consumo popular cotidiano disminuyó en beneficio de los glúcidos. Le Roy Ladurie pudo seguir en la evolución de los arrendamientos de los salarios (contratos de salario que daban gran parte de las prestaciones en alimentos) de finales del siglo XV hasta el siglo XVII, el descenso progresivo de la ración de carne en beneficio de una alimentación esencialmente de subsistencia. Esa evolución revela, junto con la bajada del salario real, los efectos sobre el régimen alimenticio de la disminución del espacio agrícola debida al inexorable aumento de la ganadería.

¿Cómo explicar que la tijera malthusiana no hubiera funcionado en el siglo XVI como en el siglo XIV, y que la *explosión demográfica* no se acabara con un regreso del péndulo exterminador, análogo a la peste negra? Le Roy Ladurie, aún prudente en sus explicaciones, dudaba en proponer la autorregulación demográfica por parte de la célula familiar, como hizo Pierre Goubert para el Beauvaisis.[5] Según él, lo que explicaba la depresión demográfica del primer tercio del siglo XVIII era la mortalidad, no el matrimonio tardío, sería igualmente tardío en la segunda mitad del siglo, y en él la tendencia se invertía claramente. Sorprendido por el regreso de un despoblamiento de tipo medieval, con aldeas desiertas, al inicio del siglo XVIII, Le Roy Ladurie veía en la mortalidad, al modo de Malthus, al auténtico regulador de la población. El alto nivel de mortalidad se explicaba directamente por los resultados mediocres de la agricultura del Languedoc, que no sacó beneficio alguno del desarrollo económico

[5] Pierre Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, *op. cit.*, pp. 30-45.

del siglo XVI. El crecimiento de la población acarreó una parcelación de las explotaciones y un descenso de los salarios, pero ningún aumento del producto bruto. Las deducciones de la renta que beneficiaron al mundo urbano no tuvieron ningún efecto de retorno sobre el mundo campesino.

La duda de Le Roy Ladurie a hacer de los comportamientos familiares los reguladores que permitieran reducir la amplitud de la tijera malthusiana o incluso los estabilizadores del movimiento demográfico se debía a dos razones:

En primer lugar, el matrimonio tardío que evidenciaron los primeros trabajos de los historiadores basados en la explotación del estado civil antiguo se atribuía todavía a un modelo demográfico antiguo que no se había intentado datar con mayor precisión. Fueron investigaciones ulteriores, que utilizaron fuentes seriales en la Toscana o en la Normandía del siglo XV, por ejemplo, las que revelaron las edades de matrimonio mucho más precoces para las hijas, y condujeron a la idea del establecimiento de un nuevo modelo de regulación de la natalidad a través del retraso de los matrimonios en el curso del siglo XVI, y por tanto, a una transformación de los comportamientos familiares.[6] Le Roy Ladurie permaneció fiel, como Labrousse, Meuvret y Goubert, a la idea de que la reducción de la oferta agrícola indujo el descenso demográfico. Escribió: «Indudablemente, es la muerte la que maneja las poblaciones. Es ella la que añade a las consecuencias normales de la escasez, el efecto multiplicador de las epidemias».[7] Su enfoque seguía siendo más socioeconómico que antropológico.

En segundo lugar, el ciclo agrario que diseñó para una dimensión propia del Languedoc, dimensión subrayada por una comparación frecuente con Cataluña. Le Roy Ladurie ampliaba la comparación, al final de la segunda parte, a un paralelismo entre la Cataluña del siglo XVIII, donde el crecimiento demográfico fue un «multiplicador de riqueza» para el campo y para el arranque industrial financiado por el ahorro campesino, y el Languedoc del siglo XVI, donde el mismo desarrollo multiplicó la pobreza.[8]

Podríamos criticar el desfase cronológico de la comparación. Sin embargo, el Languedoc del siglo XVIII habría acusado el mismo contraste con Cataluña. La incapacidad de los campos del Languedoc para la

[6] David Herlihy y Christiane Klapisch-Zuber, *Les toscans et leurs familles. Une étude du catasto florentin de 1427*, París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1978, pp. 394-400; Guy Bois, *Crise du féodalisme*, París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques-Ediciones del EHESS, 1976, pp. 317 y 330-331.

[7] E. Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, *op. cit.*, p. 428.

[8] E. Le Roy Ladurie, ibíd., p. 328.

acumulación primitiva, generadora de crecimiento, que Le Roy Ladurie esperaba encontrar al iniciar su trabajo de tesis es imputable al arcaísmo de las estructuras sociales, y aún más de las mentalidades. Un espíritu rentista y en absoluto emprendedor entre los propietarios, un apego rutinario a la economía de subsistencia entre los campesinos. Si la explicación histórica se desplazaba desde el modelo socioeconómico de Labrousse hacia una antropología de no-desarrollo, era por encerrar a los campos del Languedoc en sus lastres regionales, no por transformar la visión del Antiguo Régimen.

El encierro no duró demasiado. La aportación más original del libro no concierne a los déficits del crecimiento económico que no llegaba a construirse, sino al desajuste creciente que Le Roy Ladurie subrayaba entre el inmovilismo socioeconómico y el desarrollo a la vez estatal y cultural. Ese desajuste era quizá particularmente visible en Languedoc, en razón de un conservadurismo más marcado de las estructuras de producción, pero caracterizaba al Antiguo Régimen francés tomado de modo global. Le Roy Ladurie se adhería sin dudarlo, al principio de su tesis, a una definición del período (que ya era el período de Guizot) de tipo marxista no tradicional, la que lo definía como período de transición precapitalista o preindustrial. El desajuste mencionado permitió a Le Roy Ladurie alejarse de aquella definición para acercarse a una concepción más tocqueviliana. Tocqueville, inventor del concepto, o incluso de la expresión misma, definió el Antiguo Régimen a la vez como período, el que va desde el Renacimiento hasta la Revolución y que él llamó «la edad de oro de los príncipes», y como tipo de sociedad: una sociedad dirigida por un aparato de Estado ya moderno pero que gobierna sin compartir el poder.[9]

UNA TEORÍA DEL ANTIGUO RÉGIMEN

Le Roy Ladurie se acercó a Tocqueville por la importancia que concedió a la construcción del Estado, pero pronto se alejó también de esta idea. El crecimiento del Estado se manifestaba por una ampliación de su aparato y de su capacidad para dirigir la sociedad, pero sobre todo por el peso de sus retenciones sobre la riqueza producida. El crecimiento cultural se medía en función del desarrollo de las impresiones de obras y la ampliación del acceso al mundo de lo escrito. Estas dos formas de

[9] Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, París, 1856 (la traducción más reciente al castellano: *El Antiguo Régimen y la revolución*, FCE, 2006). Ver en el libro II, los capítulos 1 a 6.

crecimiento eran para él factores de desestabilización y no de estabilidad, como pensaba Tocqueville, puesto que afectaban a un sistema socioeconómico desprovisto de dinamismo interno. El desequilibrio entre la ausencia de desarrollo económico y el vigor del desarrollo estatal y cultural añadió su divergencia a la tijera malthusiana, pero sin confundirse con ella. Fue en el momento en que la población se encontró en su nivel más bajo y se arriesgó a sobrepasar el límite de los recursos cuando la intensificación de la presión fiscal suscitó las revueltas campesinas.

La presión demográfica y los riesgos de penuria revelaban igualmente, a través de los comportamientos paroxísticos que provocaron al iniciarse el siglo XVII (ritos mágicos antidemoníacos, tramas de brujería, rituales de inversión en las revueltas), frentes culturales engendrados por la desigual difusión del texto escrito y de la alfabetización. Aunque la obsesión por el maligno fue desapareciendo de las zonas en las que circulaba la propaganda hugonote, suscitó actitudes regresivas en las zonas vecinas poco afectadas por las obras escritas. Pero las «rebeliones salvajes» se extendieron por la región de las montañas de Cévennes, zona protestante, durante la última parte del reinado de Luis XIV, marcada por dos grandes crisis de subsistencia. Entre los campesinos reformados, perseguidos por su fe y privados de sus elites, que eligieron el exilio, la revuelta contra las tropas reales provocó conductas de histeria convulsiva y profética que Le Roy Ladurie analizó a la luz de las hipótesis del Freud prefreudiano, marcado por las enseñanzas de Charcot.[10]

Esos problemas de comportamiento, que revelaron a Freud el papel del inconsciente, aparecieron precisamente en las poblaciones en que la vida religiosa y la moral sexual eran las más exigentes y las más interiorizadas. Eran un efecto de esa interiorización. Descargados de una energía sexual reprimida, esos problemas no dependían de una cultura arcaica, sino de los efectos represivos de lo que llamaríamos, ahora que los historiadores conocemos la obra de Elias, un proceso de civilización. La tijera de Ladurie se añadiría a la tijera malthusiana sin reemplazarla realmente. Esta continuaría imponiendo su ritmo, aunque la sucesión de amplitud plurisecular de crecimiento-crisis-recuperación cediera el paso, hacia mediados del siglo XVI, a simples movimientos de marejadilla, que harían alternar las crisis de mortalidad, reflujo y recuperaciones demográficas. Las tijeras malthusianas no procurarían más que una regulación mortífera a un movimiento homeostático que Le Roy Ladurie calificaría más tarde de «historia inmóvil». El nuevo desequilibrio que percibía en los campos del Languedoc entre la ausencia de crecimiento económico y

[10] E. Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, *op. cit.*, p. 627.

el fuerte crecimiento del Estado y de los medios culturales era portador de una dinámica histórica.[11]

Lo que orienta los cambios no es la convergencia o el sincronismo de las diferentes temporalidades, sino su divergencia. Le Roy Ladurie se unió al proyecto de historia total de Braudel subrayando las interacciones entre el entorno natural, el mundo biológico y el mundo social, mundos diferentes que él hizo entrar juntos en el desarrollo de la historia. Se aproximó así a la línea que Braudel había seguido sistemáticamente en *El Mediterráneo*, mostrando que los procesos culturales por los que operan el desarrollo de las sociedades y la transmisión de las maneras de pensar no resultan de la adición o de la conjunción de diferentes líneas de evolución, sino, a menudo, de su oposición, de sus movimientos contrarios.

Habría una explicación para el caso del Languedoc a esa evolución de la sociedad campesina durante tres siglos: las cargas sociales y sobre todo mentales, que impidieron que la recuperación demográfica iniciada a mediados del siglo XV y el aumento de los precios de larga duración del siglo XVI suscitaran un auténtico desarrollo. Esta particularidad parecía, sin embargo, más francesa que del Languedoc, puesto que como más claramente destacaba era en la comparación con la Cataluña española. Esto incitaba a pensar que el corazón de la explicación desarrollada en *Le Paysans de Languedoc*, el contraste entre el fuerte crecimiento del Estado y de la cultura, y la ausencia de crecimiento económico, era aplicable al conjunto del reino.

Emmanuel Le Roy Ladurie, fiel en este aspecto al espíritu de Ernest Labrousse, no buscaba escribir la historia de un estado, sino comprender la naturaleza de una sociedad. Lo que él propuso fue el modelo de la primera modernidad; lo que podríamos llamar «una teoría del Antiguo Régimen». La ambición estaba ya presente en Pierre Goubert y en René Baehrel.[12] Pero el modelo que ellos propusieron para comprender la naturaleza del Antiguo Régimen y su duración a lo largo de tres siglos no hacía otra cosa que cruzar tres variables: el efectivo de la población; el nivel de recursos y, de modo más amplio, del producto bruto, y las jerarquías sociales. La originalidad de Le Roy Ladurie fue añadir a esos determinantes que se compensaban casi mecánicamente dos factores de desequilibrio, el crecimiento del aparato del Estado y el desarrollo cultural, que produjeron un cambio en razón de ese mismo desequilibrio.

[11] E. Le Roy Ladurie, «L'histoire immobile» (lección inaugural en el Collège de France, 30/11/1973), en *Le Territoire de l'historien II*, París, Gallimard, 1978.

[12] Pierre Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, *op. cit.*; René Bachrel, *Une croissance, la basse Provence rurale*, *op. cit.*

¿Se volvió Le Roy Ladurie infiel, al reintroducir el Estado en la explicación histórica, al espíritu de Bloch y Febvre, que habían reprochado a los historiadores tradicionales de la política que idolatraran el papel del Estado? Para el autor de *Paysans de Languedoc*, el Estado desempeñaba un papel, pero un papel perturbador. Actuaba sobre la sociedad no por lo que le aportaba, sino ante todo por lo que deducía de la riqueza producida, y concretamente, de los ingresos campesinos. Para ser más exactos, fue la necesidad de aumentar su presión fiscal lo que empujó a la monarquía a desarrollar el aparato del Estado, por ejemplo nombrando comisarios repartidos por las provincias problemáticas a causa de revueltas antifiscales. Esta visión estaba tan alejada de la historia institucional clásica, que prestaba a las instituciones la utilidad social de la que ellas mismas pretendían estar investidas, como del proabsolutismo de Roland Mousnier y de su escuela, para quienes el Estado monárquico en construcción en los siglos XVI y XVII fue el mejor agente de modernización y el mejor proveedor de racionalidad.[13]

Para Labrousse, las crisis tenían un efecto entrópico. Estropeaban el sistema, que acabaría por desmoronarse. Para sus primeros discípulos ya mencionados, que comenzaron a explorar la Francia del Antiguo Régimen, Pierre Goubert y René Baehrel, las crisis periódicas de mortalidad desencadenadas por las malas cosechas tenían una función reguladora. Restableciendo una relación de equilibrio más soportable entre población y subsistencias, aseguraban la perennidad del sistema.

Emmanuel Le Roy Ladurie rompió con lo que podríamos llamar «la mecánica labroussiana» proponiendo la hipótesis de un sistema que se alimentaba de sus deformaciones y se desarrollaba por un movimiento de excrecencia, más que de crecimiento. El Estado reforzó y refinó su control sobre el cuerpo social a través de su hipertrofia y su peso fiscal desmesurado, que maltrataba al mundo campesino. Pero ese control tenía un papel estabilizador, si no modernizador, que Tocqueville ya había ensalzado.

La misma afirmación vale para el desarrollo cultural. Lo que la difusión de los libros impresos y de la alfabetización (aún modesta) introdujo en la población campesina no fueron las luces de la razón. Fue un desequilibrio entre la rápida renovación del debate religioso, cuyo eco llegaba deprisa a las masas iletradas, y la ausencia de evolución de las estructuras económicas y sociales. Ese desequilibrio generó angustias y frustraciones, que se expresaron en las revueltas y las desviaciones religiosas. Pero

[13] Ver Roland Mousnier, *Les Institutions de la France sous la monarchie absolue*, París, PUF, 1980, 2 vols.

alimentó también una cierta maduración cultural. El Antiguo Régimen avanzaba por defecto, es decir, por sus contradicciones.

Esa visión desincronizada y contradictoria del cambio que construía deformando, que se desarrollaba por contagio y por efecto retorno de las mentalidades sobre las instituciones o las estructuras sociales, permitió a Le Roy Ladurie introducir la historicidad en el Antiguo Régimen, allá donde otros historiadores labroussianos del período no percibían más que una constante necesidad de reequilibrarse y una larga y frágil estabilidad. Esa concepción del cambio, en la que las diferentes temporalidades se encontraban e interactuaban de modo aleatorio, estaba más cerca de Braudel que de la visión labroussiana centrada en las fluctuaciones de un movimiento cíclico, que alternaba convergencias y crisis. La historia total, tal como la concebía Le Roy Ladurie, reconstruía recorridos complejos y paradójicos, más que ciclos, incluso aunque esos recorridos no fueran sistemáticamente localizados espacialmente como en Braudel.

¿LA ANTROPOLOGÍA CONTRA LA HISTORIA?

La obra de Le Roy Ladurie se desdobló después de *Les Paysans de Languedoc* para seguir dos caminos paralelos. Por un lado, continuó una historia social de las zonas de campo, incluso de la Francia del Antiguo Régimen tomada de modo global, considerándola ya fuera desde el punto de vista central del Estado, en la tradición de Augustin Thierry o de Michelet, ya fuera desde el de la periferia de provincias. Por otro lado, inició una exploración de la cultura popular que dejaba aparecer una cierta inclinación por el estructuralismo. La primera etapa de esta exploración, *Montaillu, village occitan*, le procuró entre el público un éxito sin precedentes para un historiador de la escuela de *Annales*. Las etapas siguientes aplicaron el análisis estructural a un acontecimiento descifrado como un texto o un *corpus* de textos.

Un *corpus* de textos de ficción occitanos, a caballo entre la tradición popular y la literatura escrita, fue lo que sirvió de base documental para *L'Argent, l'Amour et la Mort en pays d'Oc*, y para *La Sorcière de Jasmin*.[14] En esas obras, de las que se sospechaba injustamente que cedían a

[14] *Montaillu, village occitan de 1294 à 1324*, París, Gallimard, 1975 (existe traducción al castellano, *Montaillou, aldea occitana, de 1294 a 1324*, Madrid, Taurus, 1988); *Le Carnaval de Romans*, París, Gallimard, 1979 (traducción al castellano: *El carnaval de Romans*, México, Mora, 1994); *L'Argent, l'Amour et la Mort en pays d'oc*, París, Seuil, 1980; *La Socière de Jasmin*, París, Seuil, 1983 (traducción al castellano: *La Bruja de Jasmín*, Barcelona, Argos Vergara, 1984).

una inclinación folklorista que atraía el favor del público, Le Roy Ladurie eligió una aproximación internalista o absolutista de la historia de las mentalidades, la cual conoció a partir de los años setenta un gran desarrollo, impulsado por la proyección de la antropología estructural. Lo hizo con un radicalismo sin igual entre los historiadores, libre para implicarse en una formalización árida y desviada como en *L'Argent, l'Amour et la Mort*, donde se dejó guiar por la teoría del cuento de Vladimir Propp y por *Les Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss.

El acontecimiento descifrado como un texto, en *Le Carnaval de Romans*, es lo que permitió a Le Roy Ladurie analizar a la vez las tensiones sociales y su lenguaje político. El libro, recibido en la época como un *remake* de *Montaillu*, aplicado esta vez a un caso urbano, fue apreciado pero mal comprendido. Algunos vieron en él una respuesta al reproche que se había hecho a *Paysans de Languedoc* de haber olvidado que también existía un Languedoc urbano. Otros creyeron que había querido adaptar a la cultura urbana el sistema de análisis de la antropología estructural que acababa de aplicar en su *Montaillu*... a la cultura campesina.

Le Carnaval de Romans, releído hoy en día a la luz de los conocimientos y los olvidos de la historiografía reciente, conserva una potente originalidad, pero distinta de la que se le reconoció en el momento de su aparición. Contrariamente a la imagen de un enfoque antropológico y estructuralista que desatiende las contradicciones sociales y los objetivos políticos, algo que se atribuía entonces al nuevo curso de la escuela de *Annales*, Le Roy Ladurie rehabilitaba en este libro, a la vez, la lucha de clases y la historia política. Estaba de acuerdo con Yves-Marie Bercé en ver en las revueltas populares, como la de Romans, el orden de batalla activado en la sociedad aldeana, con su jerarquía, sus tradiciones y sus valores. Pero rehusaba reducir sus motivaciones a un apego conservador y nostálgico al orden antiguo.[15]

La dimensión fiscal de las reivindicaciones avanzadas por los campesinos de la zona y los artesanos aliados contra la oligarquía municipal revelaba, en cambio, con toda claridad, los antagonismos sociales y políticos que subyacían bajo la revuelta popular. Esta revuelta protestaba contra la injusticia de un reparto del impuesto de la *talla* (la *taille*) que hacía que los aldeanos y el artesanado de Romans soportaran lo esencial de la imposición fiscal. La oligarquía de notables que controlaban el poder consular llegó a suprimir toda representación popular en las asambleas

[15] Yves-Marie Bercé, *Histoire des Croquants. Étude des soulèvements populaires dans le sud-ouest de la France*, París-Ginebra, Droz, 1974, 2 vol.; *Fête et Révolte. Des mentalités populaires du xvr au xvur siècle*, París, Hachette, 1976.

municipales, para fijar la base tributaria de acuerdo con sus propios intereses. Se concedió a sí misma exenciones para sus bienes en la ciudad y para sus tierras en el campo.

Así pues, hay un vínculo directo entre la presión fiscal que dirigió el crecimiento del Estado monárquico desde el reinado de Francisco I y el objetivo, en las antiguas «buenas ciudades», de una oligarquía que confundía sus intereses con los del poder real, apropiándose de las instituciones municipales para concederse privilegios fiscales con mayor comodidad. Le Roy Ladurie analizó ampliamente el folklore festivo bajo cuya máscara los protagonistas del enfrentamiento se ponían en guardia y bruñían sus armas antes de que el partido de los notables, que monopolizaban el poder consular, decidiera acabar con la amenaza popular con una masacre preventiva de sus cabecillas. Los lectores de los años ochenta fueron sensibles a la lectura estructuralista de la escena carnavalesca que Le Roy Ladurie tomó prestada, en gran parte, de la antropología simbólica, como lo había hecho en su *Montaillou*. Pero subestimaron el hecho de que no relacionaba ese discurso simbólico con un sustrato de representaciones muy antiguo y, por decirlo así, fuera de su tiempo.

Le Roy Ladurie atribuía el discurso simbólico a una combinación cultural bastante más reciente: a la cultura popular de las cofradías, las celebraciones carnavalescas o *reinages* y las fiestas de la cosecha o de fecundidad del campo, llamadas *abadías de juventud* (*abbayes de jeunesse*). Una cultura traída por el renacimiento urbano de finales del siglo XV, que estimuló las prácticas carnavalescas, así como la vida política local. Pero también lo atribuía a la difusión de un pensamiento jurídico letrado, como el de los *Cahiers de doléances* (*Cuadernos de quejas*) de Jean de Bourg o los alegatos de Rambaud o de Delagrange, que pusieron de relieve la noción de derecho natural.[16] La figura del juez Antoine Guérin, que Le Roy Ladurie calificaba de «maestro del folklore», encarnaba, por su complejidad, la oscilación cultural y política que arrastró a Francia hacia el absolutismo. El juez tiraba de los hilos del poder local, aceptando la mediación de las prácticas festivas, para desarrollar el debate político y librar el combate sobre el terreno y en la lengua elegida por la protesta popular. Pero se apoyaba también en una red de poderes, la de las autoridades provinciales y reales, que se dedicaba a deslegitimar a la democracia local.

En Montaillou, a finales del siglo XIII, la escena política estaba casi vacía. Ni señor ni poder real, demasiado lejano para ser otra cosa que una referencia temporal. Por encima de los clanes familiares y de la omnipo-

[16] E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans*, *op. cit.*, caps. 3 y 14.

tencia de las *domus* sólo existía el poder inquisidor del obispo de Pamiers. En Romans, en el último tercio del siglo XVI, todo un surtido de poderes políticos cubría el gobierno de los cónsules, encarnación desnaturalizada de la democracia local. En Grenoble estaba el comisionado general y el parlamento del Delfinado. En cuanto al poder real, no se contentaba con gobernar a distancia, desde París. La reina madre, Catalina de Medicis, venida a la región, recibió sucesivamente a Jacques Colas, el jefe de las ligas populares de Valence, y a Paumier, el cabecilla del partido popular de Romans.[17]

En este episodio en el Delfinado de lo que los manuales llaman «guerras de religión», la religión, al final, estuvo poco presente. Los aliados de Romans no eran ni ultracatólicos ni antipapistas, a pesar de que había un componente hugonote, pero bastante minoritario. Al contrario que la historiografía de las guerras de religión, que privilegiaba cada vez más la dimensión religiosa de la violencia y de la política, Le Roy Ladurie nos proponía una lectura política y secularizada de los enfrentamientos en el Delfinado. En lugar de describir la inexorable construcción del Estado moderno, que se confundiría con la de la monarquía absoluta, tal como nos ha repetido hasta la saciedad una historiografía finalista, de Lavisse a Mousnier, Le Roy Ladurie mostró una Francia en un cruce de caminos, que se debatía entre la supervivencia de las solidaridades urbanas, apegadas a sus tradiciones locales de democracia participativa, y la polarización de las oligarquías atraídas hacia la órbita de la realeza por sus intereses en los asuntos fiscales del Estado.

La atención a la coyuntura política de las guerras de religión, que hizo del *Carnaval de Romans* una obra a la vez profundamente original e imposible de repetir (excepto, de modo más difuso, en *L'État royal*[18]), fue mal comprendida en la época de su aparición, porque Le Roy Ladurie utilizaba en ella las herramientas de la antropología histórica para reemplazar los objetivos políticos en el universo mental de finales del siglo XVI. Ese mismo recurso antropológico le servía, sin embargo, para relacionar prácticas festivas y sediciosas, para relacionar los argumentos y las emociones en la efervescencia cultural y social de la época, en lugar de imputarlos a un universo simbólico fuera del tiempo.

De manera que tenemos derecho a leer ese libro no como una prolongación, si no como una crítica, de *Montaillou*, su obra más seductora, en la que había probado, con un alegre eclecticismo, todas las pistas

[17] E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans*, *op. cit.*, p. 119.

[18] Emmanuel Le Roy Ladurie, *L'État royal 1460-1610*, tomo II de ***L'Histoire de France***, París, Hachette, 1987.

abiertas por la antropología; o mejor dicho, como la autocrítica de un uso radical de la antropología que acaba por olvidarse de la historia. De esa desviación es testimonio su análisis de la *domus* a la vez como estructura y como ideología familiar, en la que reconocía la antecesora de la familia matriz descrita por Fréderic Le Play. El padre de la sociología de la familia había reencontrado ese tipo de núcleo familiar en el siglo XIX precisamente en los Pirineos. Le Play creyó haber descubierto en esos núcleos familiares el vestigio bien conservado del modelo familiar de la Francia antigua, destruido por la legislación burguesa e individualista de la Revolución. De la misma manera, Le Roy Ladurie hizo de esa organización familiar particular la piedra angular de una sociedad campesina que vivía prácticamente fuera del tiempo, anclada en una cultura que hundía sus raíces en el neolítico. Fascinado por la eficacia del enfoque estructuralista, no se preguntó demasiado por las relaciones que pudieran tener ese tipo de familia y la ideología del vínculo social que le daba sentido con la coyuntura demográfica; esa que había analizado de manera brillante en *Les Paysans de Languedoc* con la ayuda del concepto de la «tijera malthusiana».

Al final del siglo XIII, en el momento en que el inquisidor de Pamiers sometió a interrogatorio a toda la población de la aldea, los campos franceses (y los Pirineos no fueron una excepción) alcanzaron, después de tres siglos de crecimiento, un umbral límite de población. Pero en la economía agropastoral de esos valles pirenaicos, en el siglo XIII, como todavía en el siglo XIX, las familias campesinas debían la mayor parte de su subsistencia a los bienes comunales, no a sus posesiones individuales. Los ingresos de los bienes comunales eran repartidos con igualdad entre las casas. Si el número de casas aumentaba, la parte de cada una disminuía. La transmisión integral al heredero elegido o de derecho, y la exclusión de los menores, no se debían a la preocupación de prevenir la división de la explotación, como pensaba Le Play, sino a impedir la aparición de una nueva casa.[19] De ahí la ideología de *casa*, muy bien descrita por E. Le Roy Ladurie, a la vez cuerpo material de la casa que sobrevive a la mortalidad de los seres humanos, y cuerpo espiritual que relaciona a los vivos con sus precursores por lazos de consanguineidad.

En el momento en que la presión demográfica se hizo sentir de nuevo, la valoración de la antigüedad de las casas, como demostró Anne Zink, se convirtió en un argumento jurídico para reservar el fruto de los bienes comunales a las «cibadas» o a los «capcazals», es decir, a las casas más

[19] Ver Louis Assier-Andrieu, «Les societés occitanes dans l'oeuvre de Le Play: critique de la *famille souche*», *Annales ESC*, 1984, pp. 495-512.

antiguas. La «domus», el «oustal» o incluso la «familia matriz», como la llamaba Le Play, parecen ser un cortafuegos contra la presión demográfica.[20] Tomaba cuerpo en los períodos y en los contextos agrícolas en que el crecimiento de la población amenazaba la estabilidad de los recursos.

Lejos de pertenecer a una cultura familiar venida del fondo de los tiempos, la familia matriz era una fórmula probablemente reciente en Montaillou a finales del siglo XIII. Retomó su vigor en la Francia meridional en el siglo XVI y sobre todo en el siglo XVIII, cuando el crecimiento demográfico despegó. Le Roy Ladurie estaba mejor preparado que otros para comprender cómo la reestructuración de la sociedad campesina y su ideología podían articularse en la coyuntura demográfica. Pero los atractivos de una historia estructuralista del universo mental y el deseo de devolver a la cultura campesina de ayer su singularidad le condujeron a folklorizar las prácticas sociales de los campesinos de Montaillou, en lugar de subrayar su capacidad de adaptación.

La otra dirección que tomó el trabajo de Le Roy Ladurie prolongaba la inspiración labroussiana de *Paysans de Languedoc*. Ahí fue donde su esfuerzo para integrar las diferentes temporalidades y para subrayar la manera en que los procesos sociales estaban vinculados a una historia del medio natural se acercaba más a la historia total de Braudel. La aproximación es particularmente clara en dos contribuciones a obras colectivas reunidas y puestas al día muy recientemente. Así apareció por fin la *Histoire des paysans français*, que Le Roy Ladurie había empezado a escribir siguiendo los pasos de Marc Bloch a mediados de los años setenta.[21] La *Histoire des paysans français* reconstruía en una poderosa síntesis la cronología de los desarrollos y los reflujos de la población, de amplitud media (veinte o treinta años), que marcan la cadencia del movimiento de la Francia rural. Esa cadencia, que no es más que el vestigio atenuado de la antigua regulación represiva (como la calificaba Malthus), desapareció en el curso del siglo XVIII. Se destacó entonces otra temporalidad, la de la expansión del Estado y la aculturación, para instalar en el cuerpo social, por efecto retorno, otra forma de regulación.

[20] Anne Zink, *L'Héritier dans la maison. Géographie coutumière du sud-ouest de la France sous l'Ancienne Régime*, París, ediciones del EHESS, 1993. Ver en particular el caso del síndico de las antiguas casas del valle de Batsurigère en Bigorre, que recuerda al siglo XVIII, a propósito de un conflicto sobre los derechos locales, a cuyos beneficios sólo tenían derecho las *cibadas*, es decir, las familias que existían en el momento de la redacción del censo de 1429, p. 294.

[21] *Histoire des paysans français. De la peste noire à la Révolution*, París, Seuil, 2002.

EL ESTADO DE GUERRA

Como Braudel, Le Roy Ladurie supo describir con todo su muestrario regional la interacción del sistema agrario y del entorno natural. Sin embargo, bastaba comparar la manera en que reconstruía, desde *Paysans de Languedoc* hasta *Histoire des paysans français*, la génesis y el significado antropológico de esa diversidad, con la manera en que Braudel espacializaba el movimiento de la historia, para constatar hasta qué punto Le Roy Ladurie permaneció al margen de la integración de las diferentes temporalidades y de las cadenas de interrelaciones que permitieron al autor de *El Mediterráneo* y de *Civilisation matérielle et capitalisme* abordar el espacio considerándolo como un conjunto complejo en desarrollo. Ya he recordado, a propósito de *Paysans de Languedoc*, la originalidad de las hipótesis de Le Roy Ladurie acerca del papel de la construcción del Estado moderno en la dinámica del Antiguo Régimen, que le distingue de otros discípulos de Ernest Labrousse. A sus ojos, el crecimiento estatal no acompañaba al crecimiento económico. Lo reemplazó o más bien se opuso a él. Esa oposición fue el incentivo de un desarrollo cultural que suscitó a la vez la efervescencia intelectual, las disidencias religiosas y las revueltas.

Pero cuando se trataba de precisar los resortes del crecimiento del Estado, a Emmanuel Le Roy Ladurie le costaba imaginar otra cosa que una dinámica consubstancial a la institución, y prestar al Estado real, a instancias de Roland Mousnier o de Pierre Chaunu, una especie de vocación natural a producir orden, obligación y, como se decía entonces, en los años sesenta, modernización. En cambio, el lugar central que la batalla de Lepanto ocupó en los acontecimientos de su *Mediterráneo* condujo de modo natural a Fernand Braudel a relatar el crecimiento de los impuestos fiscales del Estado y sus dificultades pecuniarias para financiar la guerra. Algunas de sus afirmaciones sobre el cambio de escala del coste de las guerras en el siglo XVI en razón de las importantes transformaciones de la tecnología militar, en particular el desarrollo de la artillería y sobre todo de la artillería naval, en el capítulo «Las formas de la guerra», ya hacían pensar en las tesis de Michael Roberts (que Braudel habría podido conocer en el momento en que publicó un compendio completo de su tesis, pero a quien no citaba) y de Geoffrey Parker sobre la revolución militar.[22]

[22] Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, Livre de Poche-Armand Colin, 1993 (reedición), volumen II: *Destins collectifs et mouvements d'ensemble*, capítulo 7, «Las formas de la guerra», pp. 583-649 (existen muchas traducciones al castellano, la más antigua: *El Mediterraneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953; la más reciente en Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2001); Michael Roberts, *The Military Revolution*

Aunque no hacía explícitamente del crecimiento del coste de la guerra y de la necesidad de acentuar la presión fiscal la auténtica causa de la expansión del Estado, que se construyó como un instrumento de coerción así como de administración, Braudel integraba la guerra en el destino político de los estados, pero también en la explicación del desarrollo normal de las sociedades. En el largo capítulo que le consagró en la parte estructural de su *Mediterráneo*, Braudel abordó la guerra como un hecho social total. La tuvo en cuenta en su dimensión tecnológica, económica, cultural y también antropológica. Esta forma altamente organizada y programada de la violencia formaba parte, según Braudel, de las relaciones normales entre grupos humanos, al igual que los intercambios comerciales o culturales, ambos igualmente agonales. Quizá Braudel, en su aproximación a las sociedades, que tomó prestada de las ciencias biológicas, debía a un darwinismo latente el hecho de diferenciarse en esto de la tradición de *Annales*, que eludía el papel de la guerra queriendo rechazar la historia de las batallas y de «lo primero, la política». En cambio, a Le Roy Ladurie, que siguió siendo en este aspecto discípulo de Labrousse, le costaba incluir la guerra entre las estructuras del Antiguo Régimen de otro modo que bajo la forma de elemento coadyuvante en las crisis de subsistencias o epidémicas.

LAS DOS FRANCIAS

Pero es sobre todo en el tratamiento de los contrastes regionales donde se mide todo lo que separa el espacio francés, tal como lo abordó Le Roy Ladurie, de la estructura espacial en la que Braudel inscribía el desarrollo de la historia. Ningún historiador de su generación tuvo tan en cuenta la diversidad regional de Francia en su enfoque del Antiguo Régimen. Braudel lo hizo subrayando la desigual vulnerabilidad de las provincias a las crisis periódicas a partir de la evolución de los precios y de la población; revelando también, bajo el mosaico de las costumbres en materia sucesoria, la supervivencia de culturas radicalmente diferentes según las lógicas sociales y las ideologías de parentesco que las inspiraban. Lo hizo sobre todo escribiendo una *Histoire de France vue des provinces*, que reconstruía la integración laboriosa de las provincias periféricas y su resistencia recurrente a las concepciones unitarias del poder central.[23]

1560-1660, Belfast, 1956; Geoffrey Parker, *The Military Revolution. Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988 (traducción al castellano: *La revolución militar*, Madrid, Crítica, 1990).

[23] En André Burguière y Jacques Revel (dirs.), *Histoire de la France*, tomo III: *L'État*

Le Roy Ladurie abordaba esas distintas resistencias en función de sus aspectos políticos, aunque intentó demostrar que expresaban la particularidad global de la región, con sus intereses económicos y sus tradiciones culturales. Pero cuando tenía que dar un significado de conjunto a las diferencias, las ajustaba a una línea de evolución, reticente a la filosofía del desarrollo de los estadísticos de la monarquía de Julio, como el barón Dupin o d'Angeville.

Es cierto que una parte del itinerario intelectual de Le Roy Ladurie se confunde con las elecciones científicas del Centre de Recherches Historiques que dirigió e inspiró durante el tiempo en que la historia marcaba la pauta. Fue él quien hizo dar a esa historial serial el giro antropológico a través de muchas investigaciones colectivas, como la que trataba sobre *L'Anthropologie du conscrit*[24] (*Antropología del recluta*). También escribió desde esta perspectiva el prefacio a una reedición del *Essai sur la statistique de la population française considerée sous quelques-uns de ses rapports physiques et moraux* de Adolphe d'Angeville.[25] Este último no había hecho otra cosa que alargar la lista de los índices económicos y psicológicos que el barón Dupin había tenido en cuenta, entre los datos de la estadística de Francia, para oponer, a una parte y otra de una línea «Saint-Malo-Ginebra», una Francia meridional y occidental atrasada, y una Francia del norte y del este desarrollada. Esta traducción de las diferencias regionales en escalas de desarrollo medibles le fue bien a Le Roy Ladurie en la *Histoire des paysans français*, pero se guardó de proyectar esa división geográfica tal cual sobre la Francia del Antiguo Régimen.

Menos dubitativo que d'Angeville sobre las raíces históricas de la línea de división de las dos Francias, Le Roy Ladurie se abstuvo de seguirle cuando aquel se preguntaba si no se trataría de una frontera étnica contra la que se habría ido a estrellar la invasión franca. Su percepción de las disparidades regionales dudaba entre una cohesión del cambio heredada

et les conflits, capítulo 6, «Les minorités périphériques: intégration et conflits». Recopilada y ampliada, su contribución se ha convertido en un libro: *Histoire de France des régions. La périphérie française, des origines à nos jours*, París, Seuil, 2001.

[24] Jean Paul Aron, Paul Dumont y Emmanuel Le Roy Ladurie, *Anthropologie du conscrit française d'après les comptes numériques et sommaires du recrutement de l'année (1819-1826)*, París-La Haya, Mouton, 1972.

[25] «Un teórico del desarrollo, Adolphe d'Angeville», prefacio a Adolphe d'Angeville, *Essai sur la statistique de la population française considerée sous quelques-uns de ses rapportes physiques et moraux*, La Haya, Mouton, 1969, reedición (1.ª edición, Bourg-en-Bresse, Dufour, 1836). Tomo prestado el método de análsis y la tesis de la frontera del desarrollo Saint-Malo-Genève de Charles Dupin, *Les Forces productives de la France*, París, 1826. Sobre la tesis de las dos Francias, ver E. Le Roy Ladurie, «Nord-Sud», en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, París, Quarto-Gallimard, 1997, tomo I, pp. 1191-1212; Roger Chartier, «La ligne Saint-Malo-Genève», ibíd., tomo II, pp. 2817-2850.

de la visión labroussiana, como proceso de modernización que tira de todas las provincias en la misma dirección pero a ritmos diferentes, y una antropología de las diferencias en términos de resistencias o de falta de adaptación al modelo cultural del poder real. La amalgama de indicios de naturaleza socioeconómica y de índices propiamente culturales que proponía d'Angeville permitía conciliar las dos visiones.

El retraso en el desarrollo que Le Roy Ladurie percibió desde el final del siglo XVII en la Francia meridional y particularmente en los campos del Languedoc sería imputable, a la vez, a su alejamiento del poder parisino y a su integración más tardía en el reino, que animaron su inmovilismo económico y social preservando ciertos particularismos fiscales (el régimen de talla real), políticos (los Estados provinciales) o culturales. La distorsión que constató para el conjunto del reino entre la ausencia de crecimiento económico y el fuerte crecimiento estatal sería, pues, más amplia cuanto más se alejaba un territorio del centro de poder. La línea «Saint-Malo-Ginebra» no hacía otra cosa que grabar en el espacio francés un movimiento irresistible de transformación llevado adelante por una Francia septentrional más integrada y más irradiada por el impulso transformador del Estado real.

Lo que proponía Braudel en su último gran libro, *L'Identité de la France*, era una geografía más compleja y más cambiante de la Francia del Antiguo Régimen.[26] Puesto que, según él, la identidad de Francia, era, en primer lugar, geográfica. Pero quizá fue en las páginas de *Civilisation matérielle, économie et capitalisme...*, consagradas a «Francia, víctima de su gigantismo», donde Braudel esbozó su lectura histórica más penetrante del espacio francés.[27] En su opinión, la línea «Saint-Malo-Ginebra» no podía considerarse como el eje permanente de la disimetría geográfica del desarrollo de Francia. Esa disimetría no estaba dictada por contrastes estructurales, de algún modo consustanciales a las diferentes partes del territorio, sino por factores coyunturales: por la manera en que el espacio francés estaba ligado a las grandes corrientes internacionales de intercambio y atravesado por ellas. A final del siglo XVI, el eje de desarrollo, en lo que se refiere, por ejemplo, a la circulación monetaria, habría sido un eje norte-sur, oponiendo una Francia del oeste dinámica, animada por el comercio atlántico, y una Francia del este, más pobre y atrasada.

[26] Fernand Braudel, *L'Identité de la France. Espace et histoire*, París, Arthaud-Flammarion, 1986, vol. I, capítulo 3, «La géographie a-t-elle inventé la France?» (en castellano: *La identidad de Francia. El espacio y la historia*, Barcelona, Gedisa, 1993).

[27] Fernand Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*, París, Armand Colin, 1979 (reedición) (existe traducción al castellano, *Civilización material y capitalismo*, Barcelona, Labor, 1974), vol. III, capítulo 4, «Les marches nationaux», pp. 269-300.

El territorio de la Francia del Antiguo Régimen no constituía, a los ojos de Braudel, un espacio homogéneo en el que todas las partes acusarían, con intensidad desigual, los rasgos estructurales y las fluctuaciones de un mismo modelo de desarrollo económico; el que Labrousse construyó con ayuda del método serial y cuya pertinencia quiso verificar con las monografías que confió a sus discípulos. Era un espacio articulado cuya estructura había sido formada y constantemente remodelada por la historia.

Y por el Estado, debió de estar tentado de añadir Braudel, a pesar de que era poco proclive, habitualmente, a subestimar el papel de las instituciones políticas. Porque ese territorio se había construido al abrigo de las anexiones de la monarquía y de sus esfuerzos para establecer en ellas su soberanía y negociar su integración en el reino. Braudel dedujo de ello una doble particularidad que pesó sobre su historia durante largo tiempo: un cierto gigantismo con respecto a los Estados europeos del Antiguo Régimen, que se debía a la instalación precoz de un poder soberano y no simplemente feudal en el centro de la región de la cuenca de París, lo que hizo de ésta, a finales del siglo XVIII, un territorio desmesuradamente grande y poblado. Una estructura dual, a imagen de las economías-mundo, con un centro que rige e impulsa, y una periferia que abarca a la vez las provincias más lejanas y las añadidas al reino más recientemente.

De ahí que no se consiguiera un funcionamiento nacional hasta el siglo XIX, lo que contradice la imagen tocquevilliana de un espacio centralizado en el que el centro atrae y devora progresivamente las energías de las provincias; una imagen simbolizada por la configuración en tela de araña del trazado (de hecho, tardío) de las vías de comunicación, centrado en París. La realidad es lo contrario de la de una marquetería de unidades territoriales en la que cada una tiene su jefe local, su unidad económica y sus particularismos institucionales y culturales. Esta estructura explica en parte la virulencia de las crisis de subsistencia del siglo XVII, paradójicamente más acentuadas en el centro del reino, donde la producción de cereales era mayor. Pero las relaciones de dependencia entre el centro de poder y las provincias periféricas no eran unívocas. La vulnerabilidad a las crisis de carestía del centro productor de cereales del reino no se debía al hecho de que las provincias meridionales dependieran, en parte, de su producción, ni a que las trabas a la circulación suscitadas por la cólera popular desde que los precios subieron hubieran desencadenado la espiral de la especulación. La falta de dinamismo del Languedoc en los siglos XVI y XVII no se debía simplemente a su alejamiento del centro, sino al hecho

de que se había integrado en el reino incluyendo sus privilegios y sus particularismos, que conservaban sus rutinas.

Para Braudel, no hay que pensar la heterogeneidad del espacio económico y demográfico francés, durante el Antiguo Régimen, como una diferencia de desarrollo que se puede medir a partir de un índice de base considerado como el ritmo modal del cambio. Hay que abordarla como la expresión de un espacio interconectado, de una interdependencia de las provincias del reino, o mejor dicho, de un sistema de dependencia construido por el poder real, que no es más que la traducción en el espacio del sistema del Antiguo Régimen. Así pues, es necesario abordar el territorio francés como un conjunto que se modifica cuando una de las partes sufre un cambio, y también como la proyección en el espacio de una concepción del poder y del orden social.

La metáfora del organismo vivo acude a la mente de modo natural a la hora de comprender el método de análisis de Braudel, quien tomó prestados sus principios de razonamiento del modelo de las ciencias biológicas. Más allá de la división del espacio económico y de la dependencia recíproca que unía el centro del reino con las provincias periféricas, Braudel invitaba a reencontrar en la formación del espacio nacional, como en todo proceso histórico, una parte de indeterminación decidida por elecciones que habrían podido ser diferentes.

Braudel, sin duda, hizo suyas las preguntas de Lucien Febvre en su crítica reseña de la *Histoire sincère de la nation française*, de Charles Seignobos:

> ¿Cómo y por qué, a pesar de tantas *ofertas*, como habría dicho Lavisse, tantos ensayos malogrados, de naciones franco-inglesas, o franco-ibéricas, o franco-lombardas, o franco-renanas, entrevistas como posibles o temporalmente realizadas en hechos – cómo y por qué, después de tantas tormentas, consiguió reaparecer la formación Galia?[28]

El espacio nacional tal como finalmente se constituyó no era, para Braudel, el simple resultado del fracaso de otras fórmulas. Era también la adición de las tentativas abortadas, cuyas configuraciones virtuales testimoniaban los intereses y proyectos políticos que se habían afrontado a lo largo de esta historia.

Fernand Braudel prefería las hipótesis de Edward Fox en su obra *The*

[28] En «Ni histoire à thèse, ni histoire –manuel; entre Benda et Seignobos», retomado en *Combats pour l'histoire*, *op. cit.*, pp. 97-98

Other France.[29] El especialista americano en geografía histórica creía distinguir en la formación del espacio nacional francés la confrontación de dos concepciones de la apropiación del espacio, pero también del poder y del orden social, dos culturas políticas que habían estado juntas sin verse durante largo tiempo. Por un lado, una Francia mercantil, liberal y burguesa, encarnada en el siglo XVI por los puertos atlánticos, Burdeos, Nantes y sobre todo La Rochelle, así como las ciudades que animaban en gran número las costas de Bretaña y Normandía; pero también por Marsella y en cierta manera por Lyon, capital financiera vuelta hacia Italia. Por otro lado, una Francia campesina y feudal, autoritaria, militar y centralizada, encarnada por la monarquía y el poder parisino. La primera concepción, vuelta hacia el exterior, medía el poder por la extensión de sus redes comerciales y financieras. Poco sensible a la consolidación de las fronteras, favorable en cambio a los almacenes lejanos, a la expansión colonial y a las letras de cambio, defendía una visión relacional de la apropiación del espacio y una concepción descentralizada del poder, que no intentara disimular la diversidad de los intereses y las desigualdades sociales, sobre el modelo de las ciudades mercantiles italianas o flamencas. La segunda concepción defendía una visión territorial y defensiva del poder. Apegada a la consolidación y a la extensión de las fronteras a costa de los Estados vecinos, enmascaraba las desigualdades sociales bajo el velo de la unidad nacional encarnada por un Estado centralizado y bajo el discurso igualitario de un poder con frecuencia intervencionista.

Braudel se sentía menos atraído por la pertinencia de la tesis de Edward Fox, de acentos bastante tocquevillianos, que por la lectura crítica del territorio nacional que proponía el historiador: la idea de un largo enfrentamiento entre dos concepciones del poder y de la construcción del espacio que, como en un mapa, se corregían mutuamente al superponerse.

¿OLVIDAR A BRAUDEL?

«En mi formación y en mi concepción de la historia, Braudel es alguien que no ha jugado ningún papel», me confiaba un colega de la EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales) a modo de oración fúnebre, en el momento de la desaparición del antiguo presidente de la VI Sección de la EPHE (École Pratique des Hautes Études), quien

[29] Edward W. Fox, *History in Geographical Perspective. The Other France*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1971 (existe traducción al castellano: *La historia desde una perspectiva geográfica: escritos teóricos de Edward Whiting Fox/Edición, estudio introductorio y traducción a cargo de Luis Urteaga*, Lérida, Universidad de Lleida, 1998).

había hecho de la institución fundada por Lucien Febvre el foco de enseñanza y de investigación en ciencias sociales más importante de Francia. Esa afirmación me sorprendió. A pesar de no haber sido yo mismo un discípulo de Braudel, me costaba imaginar que su obra pudiera dejar indiferente a un historiador que reclamaba para sí tan poco de la herencia de *Annales*. No por reverencia obligada respecto a un monumento de la escuela histórica francesa universalmente admirado (aunque de manera tardía). Más bien porque el deseo constante de Braudel de situar los procesos que analizaba en el espacio en que se desplegaban representa, en mi opinión, una ampliación irreversible de la reflexión histórica. Una ampliación que podía aprovechar toda la comunidad histórica, y no sólo los especialistas del gran comercio o de la navegación. El alejamiento con respecto a la obra de Braudel que este colega reconocía tenía sin duda una componente generacional. Un alejamiento que se explica por el éxito, a finales de los años setenta, de una concepción radical y quizá más intelectual de la historia cultural, influida por la obra de Michel Foucault. Centrada en los textos y en las prácticas discursivas, esa concepción, que se manifestó especialmente a través de un renacimiento de la historia literaria, tendía a derivar el universo social del universo mental, identificando saber y poder. Esa visión se reveló como una herramienta de gran eficacia crítica a la hora de representar, bajo la pretendida neutralidad y universalismo del conocimiento y del intercambio intelectual, la realidad de las relaciones de poder que organizan toda sociedad. Pero como esas relaciones se establecen por la imposición de una verdad, lo que Michel Foucault llamaba una *episteme*, se inscriben en los textos antes de inscribirse en el espacio. Este absolutismo del universo mental contribuyó a desmaterializar la realidad histórica y sobre todo a desespacializarla. El espacio que la escuela de *Annales* había reintroducido en el análisis histórico y que el método labroussiano había convertido en el marco obligatorio de la medición de los flujos económicos y demográficos se encontró despedido de nuevo.

Por su formación como filósofo, Michel Foucault estaba poco preparado para localizar los hechos sociales, para interrogarse sobre las particularidades de su distribución y de su circulación en el espacio. Fue en las estructuras sucesivas del consentimiento donde se propuso buscar los criterios de la verdad, una verdad que se puede definir como la suma o, mejor dicho, como la sucesión de diferentes figuras de lo que es cierto. Para dar la espalda al culto al progreso y a la idea hegeliana de un sentido de la historia, Foucault describió el cambio no como un desarrollo en el tiempo, sino como una reorganización del espacio social. La noción de espacio no estaba, por tanto, ausente en su pensamiento, como había

indicado Fernand Braudel, que fue uno de los primeros historiadores en entusiasmarse con la *Histoire de la folie*.[30] Michel Foucault describía la disposición de las formas de poder en términos topográficos. Este punto de vista espacial pretendía desacralizar el trabajo del tiempo y mostrar que las instancias de poder no están donde oficialmente se las representa. Esas instancias encierran el cuerpo social en una cuadrícula sutil, delimitada por nuevas formas de consentimiento y controlada por los que detentan el nuevo saber legítimo.

Pero esa cartografía de los poderes simbólicos dependía de una concepción metafórica del espacio más cercana al Mapa del país imaginario de Tendre que a la cartografía geográfica. Despliega la historia en un espacio abstracto que no opone ninguna inercia, ninguna opacidad, a las acciones humanas, a diferencia del espacio material que considera el espíritu geográfico. Esa cartografía desmoviliza el espíritu de observación y el espíritu de síntesis capaces de tomar en cuenta la dialéctica de las relaciones entre el mundo natural y la esfera de las acciones humanas para afrontar la parte de imprevisibilidad siempre presente en el juego complejo de las interacciones que tejen todo proceso histórico. Reduciendo el objeto de la historia al universo mental y a lo producido por la mente, el discurso crítico de Michel Foucault hizo surgir, por su radicalidad, una selva de problemas que fecundaron la curiosidad de los historiadores. Ese discurso parecía tanto más excitante y prometedor de resultados rápidos cuanto que abolía la frontera entre lo posible y lo real. Ésta es exactamente la frontera que separa el espacio de las configuraciones simbólicas del espacio geográfico.

En la obra de Fernand Braudel, la espacialización reemplazó a la matematización. De golpe, la noción de escala reemplazó o, al menos, completó, la noción de medida. En lugar de elegir una región y una franja cronológica, el Beauvaisis en el siglo XVII, la baja Provenza en los siglos XVII y XVIII, el Languedoc desde el siglo XV hasta el inicio del siglo XVIII o

[30] Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961 (en castellano, *Historia de la locura en época clásica*, Madrid, FCE de España, 2000). Seducido por la idea de la sociedad que se reparte para investirse con nuevas categorías, Fernand Braudel evocaba a Michel Foucault en el manual de historia para el último curso de la educación secundaria que dirigió en 1963, para indicar el espíritu de la reforma de los programas que éste acababa de inspirar. «Ese hermoso libro merece ser leído y releído –escribió Braudel–. Una civilización alcanza su auténtica personalidad lanzando todo lo que le estorba a la oscuridad de las tierras limítrofes y ya extranjeras. Así el triunfo de la razón se acompaña, en el fondo, de una tempestad larga y silenciosa, de una conducta casi inconsciente, casi ignorada, que es por lo tanto la hermana de esa victoria que constituyó, en la edad de las luces, la conquista del racionalismo y de la ciencia clásica». Texto retomado en *Grammaire des civilisations*, París, Arthaud-Flammarion, 1987, pp. 63-64.

el mismo departamento en el siglo XIX, lo suficientemente representativos como para que se pudieran observar en ellos los mecanismos económicos y sociales generales, Braudel se dedicó a desentrañar las interrelaciones capaces de explicar, en su particularidad, la evolución de la región elegida, que permitieran comprender cómo esa evolución la ligaba a conjuntos más vastos. No se trataba ya de construir el modelo de explicación sobre la combinación de factores estables: las estructuras de la producción y del mercado, el régimen demográfico o las estructuras sociales y mentales. Había que mostrar, sobre todo, cómo la modificación de un solo elemento, lo que podemos llamar «un hecho histórico», repercutía sobre el conjunto por los efectos en cascada, y engendraba una nueva configuración.

DE LA HISTORIA GLOBAL A LA MICROHISTORIA

La falta de interés declarada de aquel colega por la obra de Fernand Braudel puede explicarse también de otra manera: por la desafección de las nuevas generaciones de historiadores, a finales de los años setenta, por los pesados programas de la escuela de *Annales*, tanto los de historia cuantitativa como los de macrohistoria, intentados por Braudel al principio en la escala de *El Mediterráneo en la época de Felipe II*, y más tarde a escala mundial en *Civilisation matérielle et capitalisme*. Con respecto al discurso de Braudel, la acusación de gigantomanía descansa tal vez sobre un malentendido. Es cierto que a Braudel le gustaban los grandes conjuntos y que había reprochado a ciertas monografías de las inspiradas por Ernest Labrousse el estrecho marco, más administrativo que geográfico, en el que se encerraban como en un mundo leibniziano. Pero lo que Braudel buscaba con la apertura del campo de observación del historiador era más seguir las redes de circulación de los bienes materiales e inmateriales hasta los límites naturales de su extensión, que abarcar grandes espacios y grandes masas de población.

Más que por los propios conjuntos en sí mismos, Braudel se interesaba por las relaciones que los estructuraban, por las relaciones de enfrentamiento, de dependencia o de intercambio que los grupos humanos tejen entre sí para la circulación de sus productos, sus costumbres y sus ideas. Porque para Braudel, la historicidad de los hechos sociales, económicos o culturales no deriva del contenido de los intercambios, sino de la relación de intercambio misma, y de la inestabilidad de su inscripción espacial. Por eso la actualidad de su obra se hace sentir hoy en día en las nuevas tendencias que atraen a los historiadores tanto hacia la macrohistoria (con la *global history* venida de Estados Unidos) como hacia la microhistoria.

El enfoque relacional de la dinámica social, que constituyó el éxito de la noción de red, se restableció con la visión braudeliana, más atenta a las relaciones de intercambio que a las relaciones de producción, a los movimientos de circulación o al recorrido más que a la estática de la sociedad.

Las nuevas generaciones de historiadores, al volver a centrar la historia social en las relaciones interindividuales y en una concepción a la vez construccionista y subjetivista del sistema social que parte del individuo, reencuentran la dimensión performativa de los recorridos sociales. La alternativa forzosa entre lo serial y la singularidad absoluta constituye una dificultad inventada por las ciencias sociales, que somete los comportamientos a la aplicación de reglas imperativas (ya sean dictadas por el derecho o por la interiorización de la situación de clase), o a la arbitrariedad de las elecciones individuales. Los nuevos historiadores, rehusando esa alternativa, se esfuerzan por ajustar el margen de apertura que permite integrar en el modelo de explicación de los movimientos colectivos su parte de incertidumbre. Pero la inscripción espacial de los hechos sociales, que Braudel convirtió en el principio básico de su análisis, revela el carácter aleatorio del cambio, y permite al mismo tiempo hacer un modelo de éste e incluso medirlo.

Reducido a su dimensión temporal, el cambio tiene algo de ineludible que da a la construcción histórica la evidencia de una necesidad retrospectiva. El tiempo es destino. Podemos desglosarlo, distinguir fases o ritmos diferentes; no podemos sustraerlo al vector de la historia que arrastra el cambio en una dirección inmodificable. En el análisis del cambio, el espacio es, al contrario, el dominio de la elección y la incertidumbre. Para una filosofía de la decisión, la multiplicidad de las direcciones posibles a partir de un lugar dado o de los itinerarios posibles para unir dos puntos del espacio da a la elección una apertura infinita. En cuanto al historiador, no reflexiona sobre lo que se debe hacer, sino sobre lo que ha tenido lugar en realidad. A partir del manojo complejo de los factores que pudieron orientar el cambio, el historiador necesita construir un modelo de explicación que explique la particularidad de la transformación y sus repercusiones sobre un mundo interconectado.

Marcado por el pensamiento económico y también por la obra de François Simiand, el autor de *El Mediterráneo* jugaba con las nociones de estructura y de coyuntura, de tiempo largo y tiempo breve. Pero la noción de estructura tal como se utiliza, vinculada a los modos de transformación de los conjuntos, está más cercana al estructuralismo que colonizó en los años sesenta la lingüística y la antropología, que al análisis de las fluctuaciones económicas que oponía tendencias duraderas y combinacio-

nes pasajeras tal como se practicaba en el período de entreguerras. Esa proximidad epistemológica explica que Braudel sintiera la necesidad de reafirmar los derechos de la historia, es decir, del tiempo, escribiendo, en el momento en que el estructuralismo se elevaba en el horizonte de las ciencias humanas, su artículo sobre *la longue durée*.[31]

Braudel evocaba a menudo la noción de conjunto. En *Civilisation matérielle et capitalisme*, definía la sociedad como el conjunto de conjuntos. También utilizaba con frecuencia la noción de economía-mundo (*Welt-Ökonomie*), heredada de la tradición alemana de economía geográfica de la que se había impregnado mientras redactaba su tesis. Ese enfoque sistémico o relacional de la realidad social permitió a Fernand Braudel acoger las nuevas corrientes de las ciencias sociales con más facilidad que otros historiadores. Porque era un enfoque que investigaba el significado tanto de los hechos económicos como de los hechos de mentalidades en las relaciones que los espacios económicos o los espacios culturales hubieran establecido entre sí, no en sus logros.

Durante los años setenta, Braudel mantuvo un diálogo fecundo con Immanuel Wallerstein, un sociólogo americano del desarrollo, descendiente del marxismo luxemburguista, que se interesaba por las relaciones entre economías dominantes y economías dominadas, entre el foco central del sistema capitalista y los espacios periféricos.[32] Después de que Edgar Morin publicara *Le Paradigme perdu*, punto de partida de una reflexión epistemológica de largo recorrido sobre el concepto de complejidad, que tiene hoy en día un importante eco pero que se atrajo en aquella época los sarcasmos de los sociólogos y de los filósofos más destacados, Braudel inició inmediatamente un debate sobre el libro en su seminario de la École des Hautes Études.[33]

El éxito actual de la microhistoria, el uso que hacen algunos historiadores de la noción de red para comprender cómo se estructura y se reproduce una sociedad, prolongan tanto el pensamiento de Braudel como la corriente venida de Estados Unidos de la *Global* o *World History*, en la que reencontramos la perspectiva planetaria de *Civilisation matérielle et capitalisme*.[34] Dos corrientes cuya paradójica proximidad

[31] «Histoire et sciences sociales: la longue durée», *Annales ESC*, 4, 1958, pp. 725-753.

[32] Ver Immanuel Wallerstein, *Le Système du monde I – Capitalisme et économie-monde, 1450-1640*, París, Flammarion, 1980 (traducido del inglés. Existe traducción al castellano: *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo xvi*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1979, tres tomos).

[33] Edgar Morin, *Le Paradigme perdu*, París, Seuil, 1974 (en castellano: *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología*, Barcelona: Kairos, 1992).

[34] La traducción de *global history* (que ha suplantado entre los historiadores americanos

destacaba recientemente Jacques Poloni-Simard, al introducir un dossier de *Annales*. «Lo que importa tanto como el cambio de escala, si no más –escribió– es la variación del punto focal. De igual manera, entre las dos perspectivas, se trata más de una cuestión de enfoque y de método que de una oposición de fondo, encontrándose sus propósitos muy cercanos, después de todo».[35]

Los estudios de Fréderic Barth, maestro de la microhistoria, sobre los procesos de cambio que nacen de contactos en las fronteras entre dos poblaciones, recuerdan la atención de Braudel a los fenómenos de fronteras y a los contactos entre conjuntos económicos o culturales limítrofes.[36] Lo que cuenta aquí no es el contacto ni el fenómeno fronterizo en sí mismos, sino la idea de que una modificación puntual ocurrida por transferencia o por resistencia en los márgenes de un conjunto puede modificar poco a poco la configuración del conjunto, provocando reacciones en cadena. Si la diferencia de escala no basta para oponer, como debería, historia global y microhistoria, es porque la noción de escala, brillantemente repasada por un ensayo colectivo de historiadores, no posee necesariamente la pertinencia que le concedemos.[37] Pensar que reduciendo considerablemente el campo de su observación, como hace en sus medidas el físico atómico, lo que se observa no es la misma realidad, sino otros fenómenos que no eran perceptibles a una escala mayor y que no obedecen a las mismas reglas, es quedar prisionero de un modelo de análisis tomado prestado de las ciencias físicas; no ya de la física newtoniana sino de la física cuántica.

Tanto para Fernand Braudel como para Frédéric Barth, que se apoyaban en una observación espacializada y en un modelo de análisis tomado de las ciencias de la vida, los microfenómenos no se oponían a

el término *World History*) por *historia global* parece imponerse hoy en día, pero se presta a confusión. Michel Foucault, en un momento en que esta nueva corriente apenas acababa de nacer, distinguía *la historia global*, que implica la idea de una visión completa de la historia, de *la historia general*, que se dedica a estudiar fenómenos históricos transnacionales e incluso transcontinentales. Foucault relegaba la primera con las ilusiones de la filosofía de la historia y cualquier otra visión unitaria de la historia, como la noción braudeliana de *historia total*. Le otorgaba a la segunda un sentido geográfico (la historia que establece relaciones entre el conjunto del globo), que está presente hoy en día en la *global history*.

[35] Jacques Poloni-Simard, presentación de «Une histoire à l'échelle globale», *Annales, histoire sciences sociales*, 1, 2001, pp. 3-4.

[36] Sobre la aportación teórica de Frederick Barth a la microhistoria, ver: Paul-André Rosental, «Construire le macro par le micro. Frederick Barth et la Microstoria», en Jacques Revel (ed.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, París, EHESS-Gallimard-Seuil, 1996, pp. 141-159.

[37] Ver Jacques Revel, «Presentación» y «Micro-analyse et construction du social», en *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, *op. cit.*, pp. 15-36.

los fenómenos de conjunto, formaban parte de ellos porque mantenían con ellos una relación orgánica, o mejor dicho, sistémica. Lo que cuenta aquí no es la dimensión del campo de observación que la microhistoria y la historia global conciben de modo radicalmente opuesto. Es el hecho de construir el análisis sobre la dinámica de redes, de intercambios, de transferencias y de mestizajes, no sobre la estabilidad de las estructuras, de las diferencias o de las contradicciones.

FRONTERAS DE LA HISTORICIDAD

Pero puede que fuera en su *Mediterráneo...*, su primer gran libro, donde mejor destacó Braudel la originalidad de su enfoque, al presentar el desarrollo de la historia como la manifestación de una relación de diálogo entre lo que podemos llamar, a falta de algo mejor, «el medio natural» y «el medio humano». Este enfoque le permitía reconstruir los itinerarios de circulación del cambio junto con los movimientos de expansión, de difusión y también los frentes de resistencia y de bloqueo. También le obligaba a considerar el espacio terrestre en su totalidad; no como un marco abstracto, una categoría *a priori* o una dimensión de la realidad, sino como un conjunto cuya configuración cambia bajo el efecto de modificaciones que uno estaría tentado de considerar como puramente locales o regionales. Su *Mediterráneo* le condujo hasta el Mar Rojo, hasta el Caspio y el Báltico, pero también a las Américas y al océano Índico, unidos por el galeón de Manila.[38]

No fue un gusto exagerado por los grandes espacios lo que le empujó a mirar cada vez más lejos, sino la necesidad de tener en cuenta la nueva mundialización en la que quedó absorbido el Mediterráneo. El descubrimiento del Nuevo Mundo y los imperios coloniales que los europeos construyeron en él transformaron los circuitos del gran comercio en los que estaba insertado el Mediterráneo, donde también se transfirieron plantas, bacilos, costumbres e ideas que modificaron el medio vegetal, biológico y cultural del mundo mediterráneo.

Con *Civilisation matérielle et capitalisme*, Fernand Braudel no cambió ni de terreno ni de punto de vista, ni tampoco de escala, en realidad. Al extender su campo de observación en el tiempo a los tres primeros siglos de la modernidad, y en el espacio al conjunto del mundo, no hizo más que prolongar una interconexión que ya estaba presente en la

[38] Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen...*, *op. cit.*, vol. I, capítulo 3, «Les confins ou la plus grande Méditerranée».

reflexión que había hecho para comprender el mundo mediterráneo en la segunda mitad del siglo XVI. Pero mientras que se había limitado, en su tesis, a situar la cuenca mediterránea dentro del sistema mundial, convirtió el sistema mundial en el sujeto mismo de esta nueva obra. Braudel utilizaba raramente la palabra *sistema* o, mejor dicho, la utilizaba bajo el control del pensamiento económico alemán, por ejemplo, a propósito del *Verlagsystem*.[39] Cuestión de vocabulario..., o de época. Marcado por la economía geográfica alemana mucho más que por las teorías de la información americanas que hicieron furor cuando su pensamiento y su lenguaje ya no eran demasiado influenciables, prefería otros términos, como el de conjunto.

La espacialización sistemática de su aproximación a los procesos históricos le condujo a tener en cuenta más profundamente que los otros historiadores de la escuela de *Annales* la historicidad de las relaciones entre el mundo natural y el mundo humano. No como un campo de determinaciones suplementarias, sino como un campo de interacciones entre la actividad biológica y el devenir de las sociedades. Esa voluntad de llevar la mirada del historiador hasta los límites de lo historiable, de reencontrar la unidad del hombre en el movimiento de la Historia, le da todo su sentido al concepto de historia total. Se trata de mostrar cómo el trabajo de redisposición de las sociedades modifica la capacidad física de los hombres al mismo tiempo que modifica las disposiciones mentales. Por ejemplo, la lenta transformación de las costumbres alimenticias por efecto de los nuevos productos y de las innovaciones agrícolas que circulan por los contactos guerreros (conquistas, colonizaciones) o comerciales. Así también la responsabilidad de las prácticas agrarias (las necesidades de un pastoreo extensivo o nómada) o de los imperativos políticos (las necesidades de la construcción naval) en la deforestación de las colinas, que aceleraron la erosión de los suelos y la desertización. Esa transformación del entorno vegetal impuso a su vez condiciones a la población y a las formas de subsistencia.

Las sociedades, al transformarse, modificaron su entorno biológico y crearon restricciones menos controlables, que iban a pesar sobre ellas. Este fue el caso del medio microbiano o viral: el bacilo de la peste, presente en estado endémico en los altiplanos de Irán, circuló a menudo hacia el oeste tomando la vía marítima del Mediterráneo. El regreso periódico de las epidemias seguía el movimiento de los barcos, cuando

[39] Fernand Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*, París, A. Colin, 1979, tomo II, pp. 96-101.

no seguía la marcha de las armas. La sífilis, verosímilmente traída de nuevo desde América, introdujo el terror y la angustia en las relaciones galantes al alba del siglo XVI, facilitando los esfuerzos de control en materia moral por parte de las autoridades religiosas y civiles. La *malaria tropicalis perniciosa* reactivó el paludismo en las llanuras costeras pantanosas del Mediterráneo. Apoderándose de la hipótesis de Philipp Hiltebrandt, Braudel planteó la idea de que el recrudecimiento de la malaria en el siglo XVI se debería a una nueva bacteria importada de América. Cualquiera que sea la solidez de esta hipótesis, encajaba en su concepción del mundo natural, en la manera en que Braudel esperaba subrayar la interpenetración de las condiciones biológicas y los efectos de la acción humana.[40]

Definido como un esfuerzo para reconstruir la unidad del hombre en el devenir de su historia a través del análisis de los cambios que relacionaban las manifestaciones físicas y las manifestaciones mentales de la vida social, un concepto de historia total como el que animó el proyecto de Fernand Braudel desembocaba necesariamente en una antropología histórica. Y de una doble manera, a la vez epistemológica y teórica. En el ámbito epistemológico, la necesidad de pensar las transformaciones del mundo físico en su interacción con las del mundo social obligaba a renunciar al modo de imputación causal utilizado por la física y transmitido por ésta a las ciencias sociales como modo obligado de razonamiento científico. Se trataba de reemplazar la causalidad simple por una causalidad compleja, reversible, y de tener en cuenta regímenes de transformación que no se limitarán a una homología de fuerza y de dirección entre la causa y el efecto.

En el ámbito teórico, Braudel, al situar sus investigaciones en las fronteras de la historicidad, al vincularse a las temporalidades más lentas y más cercanas a la inercia, pero también a los cambios que relacionaban el mundo físico y el mundo simbólico, se unió a la definición que Kant había dado de la antropología: «Estudiar la condición humana en su diversidad, tratando de comprender 'el interior a través del exterior'».[41] En estos confines, estos territorios periféricos del historiador, como la historia del cuerpo, de los hábitos alimenticios y otros sectores de la civilización material, fue donde la antropología histórica, solicitada en

[40] «Junto con el treponema pálido, la América recién descubierta habría regalado la *malaria tropicalis perniciosa* al Viejo Mundo del Mediterráneo, que la desconocía hasta aquel momento», ibíd., vol. I.

[41] Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, París, Vrin, 1964 (traducido por Michel Foucault. En castellano la traducción más reciente es *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 2004).

los años sesenta por las nuevas explicaciones del análisis serial, como ya hemos hecho notar, conocería sus mayores progresos.

CAPÍTULO 7
HISTORIA DE LA MUERTE. ANTROPOLOGÍA DEL CUERPO Y CONCIENCIA DE UNO MISMO

Entre las tentaciones idealistas de una historia circunscrita al desarrollo del universo mental y las del determinismo que querría deducir por completo la historia de transformaciones biológicas y demográficas, la historiografía del cuerpo tiene que encontrar su propio camino. Este camino no se halla siguiendo una vía intermedia capaz de mantener alejados los reduccionismos, sino cediendo a las sucesivas llamadas de éstos, para poder navegar contra el viento, tal como los antiguos marinos balanceados entre Escila y Caribdis. El estudio de las actitudes ante la muerte, tema que los historiadores franceses han tratado profusamente desde mediados del siglo xx, ilustra, mejor que todo lo demás, el vaivén en el seno mismo de la escuela de los *Annales* de una reflexión histórica que dudaba sobre la manera en que era necesario pensar la articulación de un mundo biológico y de un mundo social en la construcción de la cultura. Es este vaivén el que me propongo analizar aquí.

En la conclusión de *L'Homme devant la mort*, Philippe Ariès declaraba que su hipótesis principal «ya propuesta por Edgar Morin, consiste en que existe una relación entre la actitud frente a la muerte y la consciencia de uno mismo, del propio grado de ser, más que simplemente de la individualidad».[1] La referencia merece un comentario. El libro de Edgar Morin, *L'Homme et la mort*, aparecido en 1951, había atraído la atención de Lucien Febvre, quien lo había reseñado brevemente en los *Annales*.[2] Nueve años más tarde, Pierre Goubert lo mencionaba en la bibliografía de su tesis con el comentario «Un bello título; demasiadas

[1] Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, París, Seuil, 1977, p. 596 (existe traducción al castellano: *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1999).

[2] Edgar Morin, *L'Homme et la mort*, París, Buchet-Chastel, 1951. El libro fue destacado cuando se publicó por Lucien Febvre, que hizo una reseña elogiosa en los *Annales* (existe traducción al castellano: *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós, 2007).

frases».[3] Estas reacciones opuestas subrayan la evolución de la escuela de los *Annales*.

Sin pretender que el movimiento de la historia se desplegase exclusiva e íntegramente en el interior del universo mental, Lucien Febvre reconocía a las mentalidades una dinámica propia que obliga a estudiarlas por ellas mismas. Por ello fue seducido, de modo natural, por el enfoque antropológico de Edgar Morin, quien rechazaba considerar la preocupación por la muerte como una constante en la consciencia trascendental de la Historia, sin hacer, sin embargo, la simple traducción metafísica de las condiciones biológicas y demográficas de cada época. Si existe una historicidad de los estados de la consciencia frente a la cuestión de la muerte, está en situarlos en el camino de las representaciones religiosas, filosóficas o científicas que deben reconstruir su historia. El imaginario desempeña aquí un papel tan importante como la experiencia concreta de la mortalidad.

Como su maestro Ernest Labrousse, Pierre Goubert otorgaba, en cambio, la prioridad a las transformaciones de las estructuras económicas y demográficas que dirigían, según él, la evolución de las mentalidades. Al incorporar el estudio de las representaciones a las inflexiones de los datos de la mortalidad, se evitaría el escollo de una historia de las ideas trivial o de la palabrería filosófica que Goubert encontraba en el ensayo de Edgar Morin.

La hipótesis de Edgar Morin sedujo a Philippe Ariès, porque le permitía abrazar el horizonte conceptual donde se despliega el pensamiento de la muerte. La preocupación por la muerte en el hombre es inseparable de una inquietud por uno mismo y de un sentimiento más o menos dilatado de la propia individualidad, ya sea por la muerte de otros, por temer su retorno o llorar su desaparición, ya sea por conocer la perspectiva de la propia destrucción. Philippe Ariès, en cambio, se alejaba de la idea de una continuidad o de una coherencia programada de las transformaciones del universo mental que estaba presente tanto en Edgar Morin como en Lucien Febvre. Todavía influidos por el paradigma evolucionista del siglo XIX (de Auguste Comte, Hegel y Marx), Morin y Febvre hacían del desarrollo de la conciencia de uno mismo el agente principal de la historia de la cultura. Philippe Ariès no sólo no reconocía ninguna continuidad de este tipo, sino que tampoco consideraba el desarrollo de la conciencia de uno mismo como el único reto psicológico sobre el que se construye la historicidad de la cultura.

[3] Pierre Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, *op. cit.*, p. LI.

UNA VISIÓN HUMANISTA DE LA MUERTE

El ensayo de Alberto Tenenti *Sens de la mort et amour de la vie* es contemporáneo de la primera ola de trabajos demográficos sobre la peste negra, como el de Élisabeth Carpentier sobre la peste en Orvieto.[4] Estos estudios descubrieron, en el terrible desencadenamiento de las epidemias, las raíces materiales del tormento de la muerte, que inspiraron la iconografía macabra del *Automne de Moyen Âge* que Joan Huizinga tiñó de un patetismo demasiado *fin de siècle*. Ahora bien, para Alberto Tenenti, la contemplación morbosa de los cuerpos asaltados y descompuestos por la muerte no provenía de una visión más amplia de la muerte, en la que el terror se habría vuelto más cotidiano a causa de las grandes epidemias, sino de una vinculación mayor con la vida terrenal.[5] La muerte ya no remitía al lugar común del pecado original y la condición humana. Por su carácter inesperado y dramático, que interrumpía una existencia que se llevaba a cabo como si no fuera a cesar jamás, la muerte subrayaba lo que hay de más individual, de más íntimo, se podría decir, en la existencia terrenal: el hecho de perderla cuando aún se tiene. «¿Qué es esa guadaña? Es tu muerte», advertía Bernardino de Siena.

El sentimiento de indignación y melancolía que suscitó, a partir de ese momento, la idea de la muerte, fue el resultado de una transformación interior y de una crisis moral del mundo cristiano. Lo que provocó esta nueva inquietud sobre la muerte y su negatividad, de cuyo patetismo deben ser reflejo el lenguaje y las imágenes, fue el surgimiento de una visión humanista de la vida entre la elite ilustrada de las ciudades mercantiles italianas, flamencas o alemanas. «El sentimiento de la muerte –afirmaba Alberto Tenenti– es a partir de entonces el elemento esencial, la nota grave, que da al hombre moderno conciencia de su duración y, por tanto, de la vida entera».[6] ¿Concedía Tenenti un peso exagera-

[4] Alberto Tenenti, *Sens de la mort et amour de la vie à la Renaissance*, París, Serge Fleury, 1983 (reedición. Traducción al castellano: *Sentido por la muerte y el amor por la vida en el Renacimiento*, Madrid, Julio Ollero Editor, 1992). Élisabeth Carpentier, *Une ville devant la peste. Orvieto et la peste noire de 1348*, París, SEVPEN, 1962.

[5] Una de las raras alusiones a la presencia de peste que menciona está sacada de una oración en lengua vulgar hecha por Bernardino de Siena en 1427, en la Piazza del Campo. Comentando un capítulo del Apocalipsis en el que Cristo se aparece, con una guadaña afilada en la mano, exclamaba: «¿Has pensado en lo que hace la guadaña? Ocurre con ella lo mismo que durante una epidemia de peste: no mata a todo el mundo». Alberto Tenenti, *Sens de la mort et amour de la vie*, *op. cit.*, pp. 57-58.

[6] Alberto Tenenti, *La Vie et la mort à travers l'art du xv^e siècle*, París, Armand Colin, *Cahier des Annales*, 1952.

do al humanismo naciente en esta transformación de la imagen de la muerte? ¿Es suficiente amar la vida para temer la muerte? Los análisis de este autor quedaron marcados por una historiografía del humanismo concebido como prefiguración de la Ilustración, un movimiento de secularización de los valores que se apoya en el modelo antiguo para exaltar la positividad de la vida terrenal.

Lucien Febvre, en *Martín Lutero: un destino*, ya había destacado el despertar de la inquietud religiosa en el siglo XV, en el que las ideas reformadas habrían proporcionado a la vez una prolongación y una salida. La ansiedad de este cristianismo ardiente, subrayado hoy día por varios historiadores, permite encontrar una relación entre las conmociones demográficas y las transformaciones de las mentalidades que la interpretación de Alberto Tenenti quiso ignorar. La religión no obedece a la misma temporalidad que la economía o la población. La Iglesia, más que dirigir, acompañó y reajustó la transformación de los comportamientos religiosos iniciada ya en el siglo XIII, y que alcanzó una especial intensidad en la segunda mitad del siglo XV. La movilización de las expectativas personales y de las formas de compromiso más activas por parte de la Iglesia (por el auge de los peregrinajes, las hermandades, etc.) debe mucho al desarrollo urbano. Esta dinámica atravesó las catástrofes demográficas del siglo XIV como el hierro atraviesa el fuego.

No podemos convertir la «explosión de lo macabro» en la expresión directa de la angustia existencial suscitada por las epidemias de peste que diezmaron a la población europea desde mediados del siglo XIV hasta mediados del siglo XV. Jacques Chiffoleau, uno de los historiadores que reformuló en los años noventa la interpretación del despertar religioso de la Baja Edad Media y recuperó las hipótesis de Lucien Febvre, criticó la simplicidad de semejante explicación. Sin embargo, Chiffoleau no excluía la posibilidad de una relación entre lo macabro y la mortalidad. La renovación acelerada de la población ciudadana después de cada epidemia y el soplo de aire fresco del desarrollo urbano que acompañó a la recuperación demográfica a partir de mitad del siglo XV incrementaron el sentimiento de desarraigo, que se puede constatar en las disposiciones testamentarias. La interpretación que Chiffoleau propuso estaba muy influida por el psicoanálisis:

> El narcisismo y la melancolía de las pompas fúnebres grandiosas son la señal de una protesta inconsciente de los hombres del final de la Edad Media ante la imposibilidad de reunirse con sus padres, de parecerse a ellos, de identificarse con ellos. Las migraciones o, bajo una forma

apocalíptica, las epidemias, impiden la tarea del duelo, que se hace patológico.[7]

DE LA MUERTE A LA MORTALIDAD

A finales de los años cincuenta, la historiografía de la muerte fue arrastrada por un movimiento de vaivén que se alejó de una historia de las actitudes colectivas o de las representaciones, para dar preferencia al estudio de las estructuras profundas, sociales, económicas o demográficas. Si el análisis de las fluctuaciones demográficas se unió al de las fluctuaciones económicas (de los salarios, de los precios o de los diezmos) en la historia académica en auge, su unión se produjo por el problema de la mortalidad. Jean Meuvret y Pierre Goubert fueron los primeros en introducir en su discurso de historiadores el método de explotación del estado civil antiguo elaborado por los demógrafos, y en subrayar el interés de estas fuentes para la historia social.[8] Meuvret y Goubert esperaban que el escrutinio de los registros parroquiales permitiera reconstruir la evolución de los fallecimientos, que mostraría si existía una estrecha correlación entre las crisis de mortalidad que marcaban el desarrollo de la población en el siglo XVII y las crisis de subsistencia.

Para los hombres del siglo XVII que las sufrieron, estas crisis (en el curso de las cuales el número anual de decesos podía incrementarse hasta llegar a diez veces el de un año medio) dejaron recuerdos de terror y la impresión de ser unos supervivientes, como las pestes de la Baja Edad Media. Pero los historiadores no deben valorarlas en la misma medida, ya que, lejos de desestabilizar la vida urbana y las estructuras de poder, estas crisis contribuyeron, por su recurrencia, a equilibrar la relación entre la población efectiva y los recursos disponibles. La posibilidad de integrar el estudio de la mortalidad en la historia académica y de enriquecer así

[7] «Aunque no haya una correlación cronológica precisa y estrecha entre la mutación de las imágenes de la muerte y las epidemias, es evidente que las divergencias de comportamientos sociales desempeñan un papel preponderante. Periódicamente arrasadas por las epidemias, las ciudades son también periódicamente repobladas por innumerables inmigrantes que huyen de las pestes, las guerras y las hambrunas». Jacques Chiffoleau, en Jacques Le Goff y René Rémond (dirs.), *Histoire de la France religieuse*. París, Seuil, 1988, tomo II, pp. 154-155.

[8] Jean Meuvret, «Les crises de subsistances et la démographie de la France d'Ancien Régime», *Population*, 1946. Este artículo fue el punto de partida de las investigaciones en demografía histórica, es decir, de la integración en el territorio del historiador de las fuentes seriales sobre la población y de los métodos de análisis estadístico de los demógrafos. Pierre Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, *op. cit.*

el modelo de explicación socioeconómica impuso entre los historiadores la idea de una función reguladora de las crisis.

Ya fueran debidas a un efecto directo de la hambruna o a una epidemia que se abatía sobre una población debilitada por la subalimentación, las crisis de mortalidad reflejan, en primer lugar, las contradicciones de la sociedad y del sistema económico de lo que llamamos «el Antiguo Régimen». En la medida en que las epidemias (en concreto las pestes) eran a menudo transportadas por los movimientos de tropas, la recurrencia de las crisis de mortalidad se unía a la de las guerras. Los accesos de mortandad están íntimamente ligados a las contradicciones económicas y sociales del Antiguo Régimen. Pero, ¿se les pueden imputar a ellas en su totalidad? En el siglo XVIII, como en el siglo XVII, los azares climáticos, origen de las malas cosechas, y el medio microbiano, origen de las calamidades epidémicas, representaban un rompeolas irreductible frente al que las precauciones rutinarias de las poblaciones y los esfuerzos de las autoridades parecían impotentes. Aunque la peste se desvaneció después de la terrible peste de Marsella de 1720, por razones que hoy se siguen debatiendo, una gran variedad de enfermedades epidémicas, disentería, viruela, tifus, escarlatina y fiebres miliares, siguió causando estragos, aunque más limitados que en el siglo anterior. Las malas cosechas continuaron elevando el precio del grano, causando mucho más que escasez, auténticas hambrunas.

El estudio cuantitativo de la mortalidad de crisis ha sido el caballo de Troya que ha permitido a la demografía histórica introducirse en el modelo de explicación del Antiguo Régimen. La prueba, proporcionada por la coincidencia de la explosión del precio del grano y el aumento de los decesos, de que se trataba de una mortalidad de hambruna confirmó el papel motor de las estructuras socioeconómicas, tal como había subrayado Ernest Labrousse. Lo que instauraba la crisis era la amplificación del azar climático debida a la rigidez del mercado; los que la propagaban creando la penuria por pánico o especulación eran los grupos sociales y sus intereses enfrentados. Sin embargo, cuando historiadores como Pierre Goubert, René Baehrel o Emmanuel Le Roy Ladurie se propusieron integrar en su análisis el estudio de la mortalidad en su conjunto, no relacionaron la mortalidad de crisis exclusivamente con las estructuras socioeconómicas.

Esa mortalidad aparecía más bien como una dependencia de la mortalidad normal, como una válvula de seguridad que se accionaba periódicamente para evitar la superpoblación. Cuando los historiadores añadieron a sus reflexiones las otras variables del desarrollo de la población, nupcias, natalidad y fecundidad de las parejas, la cohesión de este conjunto les

permitió construir un modelo demográfico del Antiguo Régimen con fundamento, que se articulaba en el modelo socioeconómico sin confundirse con él. Aunque la fecundidad de las parejas, limitada por la tardía edad en el matrimonio de las mujeres y por una dilatación de los intervalos intergenésicos, revelaba un cierto control familiar sobre la reproducción de la vida, que Goubert detectó a través de la reconstrucción de las familias, la mortalidad aparecía como el principal agente de regulación de la población. Era ella la que parecía, en esencia, asegurar la estabilidad y la perpetuación del Antiguo Régimen.

DE LA HISTORIA DEMOGRÁFICA A LA HISTORIA TOTAL DE LA MUERTE

Si la demografía histórica, dotada en los años setenta de una metodología cada vez más sofisticada, pretendía explicar los hechos de población mediante mecanismos puramente demográficos, a riesgo de considerar los factores sociales o culturales como criterios de diferenciación poco significativos, era a costa de una sobrestimación del peso de los determinantes biológicos. Especialmente para el período del Antiguo Régimen. Se impuso la idea de un siglo XVII barroco, que debería su estabilidad incierta a su abandono, más o menos controlado, a los mecanismos naturales. En este contexto, el peso de la mortalidad y su papel regulador estimulaban la imagen de fatalismo o, al menos, de pesimismo religioso que la historiografía romántica (Michelet en concreto) había vinculado a su visión trágica del *Grand Siècle*. Una visión fácilmente relevada por los estudios de historia de las mentalidades sobre el clima de la Reforma católica.

Este tono trágico se encuentra igualmente en las investigaciones más ambiciosas que intentaron asociar el estudio de las mentalidades a la historia serial de las estructuras demográficas y sociales del Antiguo Régimen. Cuando su proyecto consistía en analizar la visión de la muerte, en general era (a diferencia de trayectorias más antiguas, como la de Alberto Tenenti) para hacer surgir esta visión de las condiciones objetivas de la mortalidad. En *Les Hommes et la mort en Anjou aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, François Lebrun se proponía rastrear la muerte como un objeto histórico total.[9] Lebrun consagró dos tercios de la obra a los contrastes geográficos de Anjou, a las estructuras económicas y demográficas y

[9] François Lebrun, *Les Hommes et la Mort en Anjou aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, París-La Haya, Mouton, 1971.

también a las señales de evolución que se dibujaron en el siglo XVIII. Señales muy sutiles. Anjou no conoció, en el siglo XVIII, la calma que se observa en otras regiones, en lo que respecta tanto a la mortalidad de los adultos como a la mortalidad infantil, en la que sería difícil encontrar los efectos del cambio de actitud con respecto a la infancia que había descrito Philippe Ariès.

El modesto desarrollo médico y hospitalario de Anjou que constató François Lebrun, y su escasa influencia sobre los fundamentos demográficos de la región, confirmaban lo que un historiador de la escuela de los *Annales* está presto a admitir: el papel marginal del Estado y de las instituciones que están vinculadas a él en los destinos colectivos. La invariancia del peso de la muerte sobre la historia de la población se reflejaba en la inmovilidad de las actitudes respecto a la enfermedad y la muerte. Ésta es la constante que atraviesa la tercera parte del libro de Lebrun. La presencia inmutable de la enfermedad y de la muerte confirma la devoción supersticiosa por los santos sanadores, el recurso a los brujos y otros practicantes tradicionales. La ignorancia, por su parte, alienta la mezcla de fatalismo y negligencia que provoca el fallecimiento de los recién nacidos. Al evocar el dietario de un abogado angevino del siglo XVII, François Lebrun observó que mencionaba, sin más comentarios, el fallecimiento a corta edad (menos de un mes) de cuatro de sus hijos, aunque le dedicaba un comentario más emocionado a otro hijo muerto a los cinco años, señal de un mayor apego por el último, que había atravesado el umbral crítico de los primeros meses.[10]

Las representaciones de la muerte no son, a juicio de François Lebrun, el simple reflejo de las condiciones de la mortalidad, sino una relación dialéctica establecida entre las imágenes mentales y la situación demográfica. Lebrun descubrió que las reacciones emocionales frente a la muerte de otros de los hombres del siglo XVII variaban según la manera en que se daba la muerte, y según las temporalidades en las que se inscribía. Existía la muerte-espectáculo de las ejecuciones capitales, a las que la población asistía y en las que participaba sin la menor censura, puesto que el espectáculo de sufrimiento y muerte estaba ahí para recordar a la

[10] «Que me haga el favor de rogar a Dios por mí», escribió el abogado angevino para comentar la muerte de este niño. François Lebrun destacaba la tristeza reconocida en este comentario, pero no la función de intercesor en favor de los vivos asignada al niño fallecido, que redoblaba el inmovilismo de la actitud del noble angevino ante la muerte. La muerte de los niños es aceptada como algo normal, porque era frecuente, e impedía encariñarse demasiado con ellos. Por eso conservaba, incluso en el seno de las elites, la función de intermediario que tenía en la Edad Media entre los vivos y los muertos, ibíd., pp. 423-424.

gente el horror del pecado y la necesidad de un castigo. Incluso cuando se trataba de castigar a un muerto. Éste fue el caso de la desgraciada Marie Jaguelin en 1718, que se había suicidado embarazada de seis meses. Después de haber sido sometido a un proceso judicial, su cadáver fue arrastrado por las calles sobre un enrejado, colgado por los pies y quemado en la hoguera.[11] Existía la muerte aceptada de los recién nacidos, que no provocaba más tristeza que un aborto natural, y la muerte normal de los allegados, a los que se lloraba. Existía, por último, la muerte extraordinaria en tiempos de epidemia, que sembraba el terror y levantaba las prohibiciones que sustentaban el civismo de las relaciones sociales. La epidemia provocaba la huida de cada uno para sí, en particular entre las elites, que olvidaban sus deberes de caridad, el abandono de los actos de solidaridad y el pillaje. Los diferentes registros emotivos se adaptaban a los ritmos y rostros de la muerte. Por su recurrencia y pluralidad, impedían la renovación del pensamiento del más allá.

François Lebrun, un historiador escrupuloso que no iba más allá de lo que la documentación le sugería, se aventuró poco en el intento de localizar ese pensamiento en las creencias tradicionales y los recursos del folklore, sobre los que sus fuentes seguían aportando bastante poco. El fondo de pensamiento cristiano que impregnaba las prácticas populares, con sus plegarias y sus ritos, bastaba para construir un tesoro de tradiciones y una cultura de referencia. La acción de la Iglesia postridentina consistió en apoyarse sobre este fondo de creencias y sobre la experiencia concreta de la muerte que respondía a las desgracias de la época, para suscitar una devoción hecha de angustia, de ascetismo y de obediencia. La visión de la muerte y del destino corporal del hombre que la Iglesia inculcó al pueblo cristiano dispuso las bases de una nueva antropología del cuerpo, hecha de la inquietud por uno mismo, de un sentimiento de culpabilidad respecto al placer, y de sufrimiento y hábito de autodisciplina.

Sin embargo, la sensibilidad barroca modelada por la Iglesia no se habría podido imponer sin el peso de las condiciones biológicas que regulaban la vida y la muerte y que alimentaban la argumentación del clero. François Lebrun no puede ser sospechoso de abandonarse a las tentaciones del sociobiologismo. Al contrario, su escrupuloso itinerario pretendía subrayar los matices y la complejidad de los procesos históricos, a riesgo de desalentar las hipótesis de conjunto que exaltaban el debate historiográfico. Lebrun prestaba particular atención al poder creador de las mentalidades y a la fabricación social de los comportamientos, incluso los

[11] Ibíd., p. 422.

más ligados a los aspectos físicos de la vida. Pero es evidente que en la antropología histórica de la muerte que proponía, se refería constantemente a los determinantes biológicos de la mortalidad.

Cuando Alain Croix publicó, diez años más tarde, *La Bretagne aux xvi^e^ et xvii^e^ siècles. La vie, la mort, la foi*, insistió en justificarse por haber tenido en cuenta las características demográficas de la mortalidad para analizar las representaciones de la muerte, como si este rodeo por las obligaciones objetivas ya fuera considerado una precaución superflua.[12] Y lo hizo «sistemáticamente, porque lo cultural es también el hambre, el hospital, la enfermedad, la muerte joven (...). Hay influencia de lo material sobre lo mental y viceversa». Lo hizo también «por la obsesión de no hacer una historia sólo de las elites».[13] Alain Croix se previno contra los riesgos de una historia de las mentalidades que se confundiría con una historia de las representaciones, sin preocuparse de lo que podía actuar sobre ellas y conducirlas a un cambio. Temía sobre todo los límites de una historia de las representaciones que no se apoyara más que sobre el testimonio de los letrados, en una época en la que la mayor parte de la población, la parte popular, continuaba viviendo ajena a la comunicación escrita.

La primera parte de la obra de Croix, *La Mort en chiffres*, consagrada a las características originales de la mortalidad bretona, supo sacar provecho de la existencia de series más antiguas que en otros lugares, como ya había hecho en su primera obra sobre la población de la región de Nantes en el siglo XVI, destacando el particularismo demográfico bretón.[14] El crecimiento de la población todavía continuaba en el siglo XVII, más claramente que en Anjou y en la cuenca de París, gracias a la nupcialidad, es decir, al mantenimiento de una edad en el matrimonio de las jóvenes más precoz que en otros lugares. Las características de la mortalidad ordinaria, muy alta para los niños, alta para los adultos, se ajustaban al modelo común del Antiguo Régimen. Sin embargo, el impacto de las crisis de mortalidad está más contrastado. Hasta mitad del siglo XVII, las crisis de mortalidad, que golpeaban de manera recurrente la alta Bretaña, perdonaban a la baja Bretaña. E incluso después, cuando fue afectada también por éstas, lo fue por accesos de mortalidad de origen epidémico, casi nunca por las mortalidades de las hambrunas. De una manera general, la epidemia fue más mortífera en Bretaña que el hambre.

[12] Alain Croix, *La Bretagne aux xvi^e^ et xviii^e^ siècles. La vie, la mort, la foi*, París, Maloine, 1981, 2 vols.

[13] Ibíd., prefacio, p. 16.

[14] Alain Croix, *Nantes et le pays nantais au xvi^e^ siècle. Étude démographique*, París, SEVPEN, 1974.

CULTURA DE LA MUERTE Y DOMINACIÓN SOCIAL

En la última parte de su obra, dedicada a *La Culture macabre*, Alain Croix encontró un poder de inspiración que hizo de su libro una de las cumbres historiográficas de finales del siglo XX. Este poder se debió a la riqueza de las fuentes bretonas sobre las creencias y las prácticas populares, pero, sobre todo, a que tomó la decisión de examinar sin discriminación todos los documentos que portaran un discurso explícito o indirecto sobre la muerte y el más allá: libros de razón (libros de cuentas), testamentos (menos raros de lo que se podría esperar en una provincia de derecho consuetudinario igualitario), literatura de devoción, pero también la imaginería y la decoración pintada o esculpida en las iglesias y las sepulturas. La originalidad de su propósito se encuentra, sobre todo, en la mezcla de audacia y rigor con que abordó los testimonios del folklore. En lugar de exponer las consideraciones académicas habituales sobre el estado de los fondos de archivos, Alain Croix desarrolló en el capítulo «Fuentes y método» una reflexión brillante sobre las relaciones entre el folklore y la historia, y sobre las condiciones en las que el historiador de la época moderna podía utilizar el trabajo de los folkloristas del siglo XIX.

Al rechazar la tesis patrimonial de una cultura celta de los orígenes que se hundiría en la noche de los tiempos y de la que los folkloristas habrían recogido los últimos murmullos, Croix se esforzó por establecer «puentes cronológicos»: el planteamiento de los índices textuales o iconográficos que se podían datar permitía desbloquear las formas de continuidad o discontinuidad de este imaginario. Continuidad representaba, por ejemplo, el hueco en la esquina de las lápidas sepulcrales para el agua bendita en la baja Bretaña, descrito en el siglo XIX por Abel Hugo en su *Voyages à travers la France*, ya mencionado por Cambry bajo la Revolución en su *Voyage en Finistère*, y que fue el asombro de Jouvin, natural de la región del Charentais, cuando viajó por Bretaña en 1672.

Discontinuidad (que el autor llama «el hilo roto») se podía encontrar, por ejemplo, en la actividad de los campaneros la noche entre Todos los Santos y el día de Difuntos, en la iglesia iluminada donde un cura fantasma celebra la misa. Esta antigua creencia, ligada al papel de los resucitados, traducía la mezcla de familiaridad y temor de las relaciones que la comunidad parroquial de los vivos mantenía con sus muertos. Sin embargo, en la versión relatada en el siglo XIX, la leyenda puntualizaba que aquel que sorprendiera al cura fantasma en el proceso de oficiar la misa no regresaría entre los vivos. Esta versión tardía y su conclusión punitiva llevaban la impronta del paso de la reforma católica que prohibió esta creencia. Como el observador indiscreto de la misa nocturna, el

legendario bretón se supo, desde aquel momento, portador de un saber culpable.[15]

La fuerte cohesión social del marco parroquial permitía a la religiosidad tradicional, festiva y folklórica, resistir mejor que en otros lugares, y a menudo con la tolerancia condescendiente del clero local, al espíritu de reforma de la Iglesia. La distancia cultural que se ensanchaba entre el mundo campesino y las elites acabó por convencer a las autoridades religiosas, siempre prestas a sospechar que los campesinos eran paganos y supersticiosos, de que la campiña bretona estaba por recristianizar. Las misiones Eudistas y Lazaristas, como la de Grignon de Montfort en la alta Bretaña o la del padre Maulnoir, que predicó no menos de 375 misiones en Bretaña entre 1640 y 1683, representaron para las poblaciones locales un choque cultural más importante que en otros lugares. Para que los campesinos aceptasen las enseñanzas de la Iglesia, los misioneros, como Michel Le Nobletz, explicaban con elocuencia sus *taolennou* (tablas pintadas), con la regla a mano, y no dudaban en apoyarse en los sainetes y los personajes familiares de la tradición oral bretona.

Alain Croix se negó a conceder demasiada sustancia a las diferentes culturas que afloraban en las representaciones de la muerte o los ritos funerarios, y a exagerar sus divisiones sociales. Los tres estados que distinguió en la cultura mortuoria bretona (una cultura acristiana de antiguas raíces, una cultura cristiana pretridentina y una cultura tridentina importada a menudo por las misiones) se mezclaban en las concepciones y los comportamientos de la población, con diversas dosificaciones según los grupos sociales, en lugar de constituirse en mundos antagonistas y separados.[16]

Croix sometió la psicología etnocéntrica que transmitieron los viajeros y los folkloristas a la criba de la crítica histórica. Así lo hizo con la pretendida insensibilidad de los campesinos bretones ante la desaparición de sus allegados. La insensibilidad ante la muerte de los recién nacidos era un hecho innegable, pero no era exclusivo ni de los campesinos ni de la Bretaña, como se pudo comprobar en el Anjou estudiado por François Lebrun. Pero la indiferencia de los campesinos bretones, con frecuencia advertida por testigos exteriores, no era algo completamente fiable. Una advertencia del obispo de Nantes de principios del siglo XVII, hecha dentro del espíritu tridentino que quería imponer una devoción recogida y silenciosa, condenaba los suspiros y sollozos demasiado ruidosos de los asistentes durante los entierros en la iglesia.

[15] *La Bretagne aux XVII^e et XVIII^e. La vie, la mort, la foi*, *op. cit.*, pp. 937-942.
[16] Ibíd., conclusión, pp. 1250-1253.

Estas muestras de aflicción, ¿eran sinceras o puramente demostrativas? Probablemente ambas a la vez, como todas las posturas de aflicción en el curso de los funerales. Había una pena sincera, no al ver que se rompía el lazo de vida que los unía a alguien cercano, como en la afectividad secularizada e individualizada descrita por Michel Vovelle y Philippe Ariès, sino al ver que se rompía el vínculo que unía al difunto con la comunidad parroquial. Por este motivo se expresaba en la iglesia la aflicción colectiva. Sin embargo, la aflicción cumplía también una función ritual. Acompañaba al difunto en su paso hacia el más allá. En todas las culturas, la gestualidad y la actitud requeridas por los funerales responden a las exigencias de un rito de paso.

La inspiración antropológica del trabajo de Alain Croix se muestra en su insistencia en no separar el patrimonio simbólico de las creencias y de las representaciones de la muerte, de las prácticas y los sentimientos que ésta inspiraba, contra la celtomanía un poco romántica de las recolecciones etnográficas que encerraba los hechos culturales dentro de sus presuntos orígenes... Eso que condujo a Croix a buscar los puentes, los fenómenos de traslación y reutilización entre lo que pertenecía a un registro acristiano y los usos cristianos pre o postridentinos. Así, a propósito del *Ankou* (figura duradera del teatro y el cuento bretón, puesto que se encuentra en la cultura oral de la región del Bigouden del siglo XX que Jakez Hélias conoció en su infancia y describió en *Le Cheval d'orgueil*), designaba en la baja Bretaña en el siglo XVII la última muerte del año de la parroquia, investido de un papel mediador entre la comunidad de los muertos y la de los vivos.[17] Quizá en origen el *Ankou* fuera una divinidad celta de la muerte. Pero la ambivalencia, hecha de miedo y familiaridad, que los bretones demuestran al *Ankou* no es muy diferente de la que anima la devoción a sus santos.

Es un hecho irrefutable que en la cultura bretona hay una preocupación particular por el más allá y una atención muy especial a las devociones debidas a los muertos, como lo demuestra la intensidad de las prácticas funerarias en Todos los Santos en la actualidad. Pero, ¿es esta polaridad imputable únicamente a una herencia celta? El miedo a la muerte como paso a otro mundo y, sobre todo, el temor a una posible supervivencia de los recién fallecidos, que vendrían a acosar a sus allegados, como lo demuestra el lugar de los resucitados en la tradición bretona, ¿manifiestan una actitud y un imaginario radicalmente distinto del que se puede encon-

[17] Ibíd., III parte: *Essai sur la culture macabre*, capítulo 16, «El más allá», pp. 1066-1067; Jackez Hélias, *Le Cheval d'orgueil. Mémoires d'un Breton du pays bigouden*, París, Plon, 1975, pp. 148-150.

trar, por ejemplo, en Montaillou a finales del siglo XIII?[18] Para dar sentido a esta relación no es necesario imaginar una base celta común a todas las tradiciones campesinas de Francia, como creían los viajeros etnógrafos de la Académie Celtique al final de la Revolución, ni suponer arquetipos universales que se encuentren en todas las culturas. Basta con admitir que la cultura occitana de finales del siglo XIII, como la cultura bretona del siglo XVI, son culturas populares cristianizadas, o, mejor dicho, culturas cristianas que se folklorizaron cuando la Iglesia se instaló en el campo.

Esta dimensión ha permanecido más viva en Bretaña porque el clero postridentino, en lugar de intentar erradicarla, se apoyó en ella más que en otros lugares. Conservó la figura del *Ankou* como personificación de la muerte, privilegiando su función punitiva a fin de recordar al hombre el vínculo entre la muerte y el pecado original, así como el deber para cada cristiano de prepararse para la hora del juicio rectificando su vida. Fomentada por la Iglesia, la sacralización del dominio de la muerte cobró una importancia particular en la baja Bretaña. En esta región bretona, la vitalidad de la cultura tradicional volvió a la población más sensible a todo lo concerniente a las obligaciones hacia los muertos. Pero en toda la Bretaña, el mundo de los fallecidos fue, para Alain Croix, el punto de encuentro privilegiado entre el cristianismo tradicional de las clases populares y las ambiciones reformistas de la Iglesia tridentina. Lo que él llamaba «el azote del siglo XVII», es decir, todo el trabajo de normalización y aculturación de las autoridades religiosas, no intentaba domesticar la cultura tradicional de los campesinos bretones para destruirla. La utilizaba para penetrar, a través de ella, en las mentalidades campesinas y domesticarlas.[19]

Por el equilibrio que mantiene entre el estudio del peso de las estructuras demográficas y sociales y el de las transformaciones culturales, el trabajo de Alain Croix permanece próximo al de François Lebrun. Al abstenerse de articular las transformaciones de la visión de la muerte con las condiciones objetivas de la mortalidad, ambos se negaron a ceder al determinismo biológico o simplemente demográfico. La actitud de una población respecto a la muerte no se mide por su esperanza de vida. No está dictada por las formas concretas de la mortalidad, sino que emana de la significación que las creencias y la visión de la vida atribuyen al hecho de morir.

El deseo de combinar el estudio serial de las condiciones demográficas y sociales de la mortalidad, y el estudio de las representaciones

[18] E. Le Roy Ladurie, *Montaillu village occitan*, *op. cit.*, capítulos 26 y 27.
[19] Alain Croix, *La Bretagne aux XVIe et XVIIe siècles...*, *op. cit.*, p. 1253.

de la muerte, como hicieron ellos, no se debía a una simple preocupación demográfica. Este esfuerzo traducía el deseo de volver a poner las mentalidades en pie. La particularidad del problema de la muerte a este respecto, que cada cultura debe afrontar, consiste en movilizar un imaginario metafísico poderoso (el tema del más allá o del fin último), pero también en la representación de uno mismo a través de la propia integridad física, y por lo tanto, de una antropología del cuerpo. Porque el espectáculo de la extinción de la vida y de la descomposición física de los demás, allegados o no, sacude en el individuo el sentimiento de estabilidad, si no de inmortalidad, que le proporciona la continuidad de sus estados de conciencia.

Los cambios, bastante limitados en Anjou, más profundos en Bretaña, que los dos historiadores observaron en la época moderna en las actitudes respecto a la muerte tenían como agente principal a la Iglesia postridentina. En ambas regiones la Iglesia se apoyó en la existencia de una cultura macabra, pero también en los estragos de una mortalidad amenazadora, marcada por las crisis recurrentes, para hacer del miedo a la muerte el trampolín de una religiosidad inquieta y de una angustia permanente de la condenación. «La imagen de la muerte siempre presente –escribió Alain Croix– reemplazará poco a poco a la imagen de las grandes oleadas de mortandad y sus largas pausas. Al tratamiento de choque de la naturaleza, utilizado, mal que bien, por la Iglesia, seguiría un tratamiento en profundidad buscado y dominado por ella».[20]

La nueva pastoral de la Iglesia y la consolidación del cuadro religioso de la población bretona se habrían apoyado, pues, en la presencia discontinua de la muerte con sus desencadenamientos recurrentes, que corresponde ampliamente a las condiciones biológicas de la época, para estabilizar y cristianizar el miedo que inspiraba. La Iglesia sustituyó la angustia fatalista, que conservaba un clima psicológico diferenciado donde las explosiones de alegría despreocupada alternaban con los momentos de espanto, por una preocupación permanente por la propia muerte y..., por los muertos. Por un lado, existía la preocupación soteriológica de la muerte, que otros historiadores consideraron el núcleo de la revolución religiosa de los siglos XV y XVI, una preocupación que imponía al cristiano una retrospección y una explicación teológica del escándalo de la muerte, a la vez como salario del pecado original y como esperanza de la vida eterna. Pero también había una dimensión más específicamente bretona en esta transformación religiosa: una cristianización del culto a los muertos que legitimaba y apaciguaba

[20] Ibíd., capítulo XVII, p. 1105.

los lazos tradicionales que la comunidad parroquial mantenía con sus muertos.

Para Alain Croix la Iglesia no se limitó a explotar el miedo a la muerte. La Iglesia civilizó la muerte ritualizándola (éste es el lugar eminente que la Iglesia concedió en Bretaña a la devoción a los muertos) e interiorizándola: la preocupación incrementada por la salvación personal, que debía lograrse mediante la oración y la rectificación moral. Este proceso de civilización habría contribuido a someter las conciencias. Existe un imaginario de las fuerzas naturales presente en las actitudes respecto a la muerte. Frente a las plagas que causaban las crisis de mortalidad, ese imaginario podía llevar a aceptarlas como una fatalidad o a resistirlas. Cuando el magisterio religioso se limitaba a interpretar estas plagas como los castigos de Dios, no hacía más que utilizar, mejor o peor, el «tratamiento de choque» de las obligaciones biológicas. Pero cuando implantaba en esta racionalización una exhortación a cada cristiano a meditar sobre sus pecados y su salvación personal, como ha hecho la Iglesia desde el siglo XV, engendraba un sentimiento individual de responsabilidad y creaba las condiciones psicológicas de un *habitus* de autobligación.

En Bretaña, la individualización y la interiorización del temor a la muerte fueron frenadas especialmente por la consolidación de la devoción a los fallecidos, que mantenía un vínculo social y comunitario con los muertos. Pero el nuevo marco moral impuesto por la Iglesia, y el ideal ascético que proponía hasta en la sexualidad conyugal, modificó aquí, como en otros lugares, las relaciones con el cuerpo y el sentido de la identidad física. La transformación del miedo primitivo y circunstancial a la muerte en preocupación cotidiana por la salvación fue el ayudante de la normalización religiosa en la adquisición de una nueva disciplina de uno mismo. Esto es lo que señalaba Alain Croix cuando evocaba «el trabajo en profundidad buscado y dominado por la Iglesia». Sin deslastrar el estudio de las representaciones de la muerte de los aspectos estructurales de la mortalidad, sin separar las disposiciones de una metafísica de la vida de su inserción en las condiciones biológicas de la época, Alain Croix tomó el camino de una historia de las mentalidades que desembocaba en una antropología del cuerpo.

UN DESENCUENTRO HISTORIOGRÁFICO

Las dos síntesis que coronan el periplo de la historiografía de la muerte ilustran la dificultad para el historiador de las mentalidades de mantener el equilibrio entre la atención a las estructuras y la atención a

las representaciones. Una y otra quisieron seguir los cambios de actitud respecto a la muerte, en el largo período desde la Edad Media hasta la época contemporánea. Michel Vovelle publicó *La Mort et l'Occident de 1300 à nous jours* seis años después de la publicación del libro de Philippe Ariès.[21] Pero Vovelle tenía en su haber más de un decenio de investigaciones y publicaciones dedicadas a la cuestión, desde *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire* (1970), escrito con Gaby Vovelle, hasta *Mourir autrefois: les attitudes devant la mort aux xvie et xviie siècles* (1974), pasando por el libro extraído de su tesis doctoral de Estado *Piété baroque et déchristianisation: les attitudes devant la mort en Provence au xviiie siècle*.[22] Para Ariès, en cambio, el tema era nuevo, teniendo en cuenta el resto de su obra. Pero en este «historiador del domingo», como él mismo se llamaba, que no había tenido durante su vida ni la disponibilidad ni las urgencias de la carrera para lograr un cargo universitario, cada nuevo libro era el resultado de una lenta maduración y de una búsqueda de los datos en las que se tomaba su tiempo.

La trayectoria historiográfica de nuestros autores revelaría incluso, en última instancia, un verdadero desencuentro. Más que la interpretación de los cambios de actitud respecto a la muerte, es su recorrido lo que los separa. Philippe Ariès centraba su atención en la simple consideración de las prácticas funerarias y las actitudes respecto a la muerte, sin el menor interés por los cambios sociales y demográficos con los que podrían relacionarse las transformaciones del imaginario de la muerte. Escritos privados, literarios, filosóficos, religiosos, iconografía funeraria o simplemente artística, le eran útiles para reconstruir el desarrollo de un discurso plurisecular sobre el sentido de la muerte en la complejidad de su recorrido. Michel Vovelle no podía imaginar, en cambio, que se pudiera hallar sentido a las transformaciones de la visión de la muerte sin situarlas en el contexto de los cambios demográficos e intelectuales.

Vovelle proponía en su libro una evaluación en cifras de los estragos de la Gran Peste o de la progresión de la esperanza de vida a partir del siglo XVIII, a pesar de que, en sus trabajos precedentes dedicados a las actitudes respecto a la muerte, no se había preocupado demasiado por el

[21] Michel Vovelle, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, París, Gallimard, 1983.

[22] (Con Gaby Vovelle), *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'aprés les autels des âmes du purgatoire*, París, A. Colin. *Cahier des Annales*, 1970; *Piété baroque et déchristianisation: les attitudes devant la mort en Provence au xviiie siècle*, París, Plon, 1973; *Mourir autrefois, les attitudes devant la mort au xvie et xviie siècles*, París, Gallimard, 1974.

contexto demográfico. En *Piété baroque et déchristianisation*, no dejaba completamente de lado las evaluaciones en cifras y el recurso al análisis serial. Pero era siempre historia serial «del tercer nivel». Peticiones de misas, legados a las cofradías para iluminación e incluso el peso de las velas que los testadores preveían para sus funerales. Vovelle sintió la necesidad de valorar más de cerca el declive de la angustia por la salvación en la actitud respecto a la muerte porque sometió la representación de la muerte a la preocupación por el más allá, y porque interpretó el declive de este temor como un proceso de secularización de las conciencias. Historiador de inspiración marxista, en absoluto indiferente a las obligaciones del sistema social o de las condiciones materiales, Vovelle eligió, sin embargo, unir el cambio de las mentalidades frente a la muerte a la difusión de la Ilustración y a la descristianización, sin considerar la evolución de las condiciones demográficas, es decir, sin preguntarse si el cambio de actitud respecto a la muerte no podía venir también de un cambio en las condiciones de vida.

Philippe Ariès, en cambio, permaneció fiel, por sus preguntas y su método, al espíritu de su libro precedente, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, que le había hecho famoso. Para describir un cambio de sensibilidad en las relaciones entre padres e hijos que afectaba a los grupos de edad y a los roles familiares, pero también a las categorías sociales y a las categorías de sexo, no se podía contentar con los textos normativos. Porque ese cambio de sensibilidad se había realizado antes de ser pensado. Así pues, Ariès se apoyaba en una documentación dispar tanto textual como iconográfica, recogiendo todas las señales de una nueva manera de clasificar el mundo social. Este método sedujo por la eficacia que proporcionaba al estudio de las mentalidades. Mostraba el cambio como un movimiento interno a la sociedad o, mejor dicho, interno a la conciencia, dando crédito a la idea de que la organización social no está estructurada por sus instituciones, por el reparto de bienes y de intereses, sino por sus maneras de pensar.

Hay quien ha reprochado a Ariès la vaguedad cronológica de una revolución mental que habría circulado desde el inicio del cartesianismo y del espíritu clásico hasta la Ilustración. Se ha criticado sobre todo la imprecisión de los perfiles sociales en la transformación de los comportamientos que describe. En *El hombre ante la muerte*, Philippe Ariès intentó dejar atrás la imprecisión que le había sido recriminada. Al ampliar considerablemente el marco cronológico de su estudio, pudo analizar los cambios lentos, inscritos en la larga duración, sin exponerse al reproche de situar mal cronológicamente los momentos que observaba. Lo hizo también renunciando a toda articulación de las representaciones en las

estructuras sociales. Esto no significa que se desinteresase por el mundo social. Philippe Ariès ha afirmado en varias ocasiones la importancia que tuvo en la formación de su pensamiento la lectura de las obras de Durkheim y su grupo. Más radicalmente durkheimiano que los fundadores de los *Annales*, Ariès consideraba que el cambio social no era otra cosa que la transformación de las estructuras mentales.

En él, este radicalismo era un resultado. Su primer gran libro, *L'Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie*, publicado en 1948, no tuvo en su momento la resonancia de los siguientes, a pesar de la gran originalidad de su método y de su objeto de estudio. La novedad se debía a su esfuerzo por integrar el análisis demográfico y sociológico en una reflexión sobre las transformaciones de los comportamientos colectivos.[23] El sentido que Philippe Ariès daba a la noción de mentalidades, y el lugar que le concedía en el análisis histórico, le aproximaba a las concepciones defendidas por Marc Bloch y Lucien Febvre en los *Annales*, de los que era en aquel momento un lector entusiasta. Las actitudes ante la vida daban forma a las estructuras demográficas y eran al mismo tiempo producidas por ellas. El proceso histórico se basaba en un juego complejo de interrelaciones entre el medio biológico, el sistema social y el mundo psíquico.

En *El hombre ante la muerte*, la estructura de la sociedad y la dinámica de las instituciones habían desaparecido. Sólo se mantenían las transformaciones del universo mental, para reconstituir el largo recorrido de las maneras de aprehender la muerte y las actitudes respecto a los difuntos. No se trataba, en absoluto, de una historia de las ideas. Philippe Ariès no otorgaba ningún privilegio a los discursos más teóricos y más elaborados, a las racionalizaciones del pensamiento religioso o filosófico sobre la muerte. En cambio, seguía el rastro a las metamorfosis de un discurso balbuceante sobre la muerte en los gestos rutinarios, en los ritos más anodinos de las prácticas funerarias revelados por los testamentos o la elección de los lugares de sepultura, en el espanto o la aflicción confesada por testimonios privados, expresada por la iconografía del juicio final y el más allá, tanto como en las imágenes de los difuntos.

Fue, pues, al final de un verdadero desencuentro en sus caminos historiográficos respectivos, cuando Philippe Ariès y Michel Vovelle publi-

[23] «Las variaciones de natalidad –escribió Philippe Ariès–, de la longevidad, del reparto de densidades, de los movimientos de población, tal como se han sucedido en el tiempo, se nos aparecen como manifestaciones cuantificables de los cambios más profundos y secretos de la mentalidad humana...». *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII^e siècle*, París, Seuil, 1971 (1.ª edición 1948), introducción.

caron, a pocos años de distancia, dos libros radicalmente distintos sobre el mismo sujeto y en un marco cronológico análogo.

MICHEL VOVELLE: DAR UN SENTIDO A LA HISTORIA

La división que proponía Vovelle coincidía, en muchos aspectos, con la de Ariès, pero siguiendo una cronología más precisa. Vovelle reconstruía una evolución en la que las representaciones y las prácticas se transformaban y se sucedían, sin volver jamás sobre sus pasos o cruzar un camino ya recorrido. La división cronológica no pretendía, pues, simplemente señalar los giros y las rupturas, sino también los cambios de ritmo en el movimiento de conjunto de la historia. Por ello le reprochó varias veces a Philippe Ariès que anticipara o no situara correctamente en el tiempo las innovaciones que señalaba.[24] Vovelle no se aplicó a sí mismo esta vigilancia cronológica.[25] Y desde luego, no ignoró la larga supervivencia de las estructuras mentales. Pero una práctica funeraria puede cambiar de significación al difundirse y al perdurar. Este cambio es tan importante para el historiador como su larga duración. Así, Vovelle le reprochaba a Philippe Ariès que ignorara la especificidad de la sensibilidad barroca al hacerla remontarse a las pompas fúnebres del siglo XV.[26] Sus objeciones cronológicas no provenían de una preocupación maniática por la datación, sino de una concepción distinta del movimiento de la historia.

Para Ariès, que mostró, a partir de los cambios observados en las prácticas funerarias, cómo se hacían y deshacían las representaciones de la muerte, se trataba de reconstruir el movimiento interno del universo mental. Para Vovelle, estos cambios no podían explicarse ni cobrar sentido más que a través de sus relaciones con las transformaciones del mundo social e incluso del mundo biológico. Los giros o las rupturas importantes de las maneras de pensar la muerte siempre se sitúan en la intersección de las transformaciones envolventes de su contexto. Dos concepciones

[24] «Me parece que nos equivocamos –indicaba Michel Vovelle ante la afirmación de Philippe Ariès– si creemos que el final de la Edad Media empezó, desde el siglo XIII, a esconder los cadáveres, cuya visión ya no se podía soportar. Lo que testimonian los funerales reales en el siglo XVI es un movimiento inverso». *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, *op. cit.*, p. 112.

[25] Impresionado por las manifestaciones de poder social que demostraba la pompa de los funerales reales o principescos en la Inglaterra del siglo XVI, estuvo tentado de ver en ello un signo de indiferencia ante las motivaciones religiosas. «¿Debemos deducir de esto una laicización?», se preguntó, para responder inmediatamente: «Recularé ante lo que quizá es una imprudencia», ibíd., p. 218.

[26] Ibíd., p. 316.

del movimiento de la historia y de la tarea del historiador: mientras que uno, como un submarinista en aguas profundas, se sumerge en las fluctuaciones complejas de un inconsciente colectivo, el otro se esfuerza en restablecer los hilos de varias líneas de evolución y los movimientos de los diferentes niveles de realidad.

En Vovelle, los cambios demográficos eran el fruto de una historia compleja ampliamente orientada por las elecciones políticas y sociales. Para modificar las prácticas y las representaciones de la mayoría, además hay que pasar por el relevo de un discurso articulado sobre el mundo, de naturaleza religiosa, filosófica o científica. En lugar de limitarse a proporcionar un lenguaje a lo que él llama «los mazazos de una demografía salvaje», estas mediaciones pueden servir de amortiguador de la agresividad de la desgracia biológica. La historicidad de la muerte reposa, en lo esencial, sobre las mediaciones intelectuales. Por su capacidad para construir una memoria y para transmitir el modo de descifrarla, esas mediaciones ponen cada vez más distancia entre las variaciones imprevisibles de la mortalidad y las prácticas con las que las sociedades se esfuerzan por domesticar esta imprevisibilidad.

Si hubiera limitado su propósito a este nivel en el que se elabora un discurso articulado de la muerte, Michel Vovelle habría desembocado en una historia intelectual donde las corrientes de pensamiento se engendran y se enlazan por profundización y por oposición. Vovelle evitó lo que una historia así podría tener de teleológico subrayando el carácter variable de las formas de interacción que relacionaban, en cada etapa, los tres niveles de su observación: las condiciones demográficas, los discursos interpretativos y las prácticas y representaciones espontáneas.

¿Lo consiguió totalmente? Michel Vovelle permaneció en la estela de una historia total de la muerte, sólidamente apoyada sobre las conquistas del análisis cuantitativo, que las obras de François Lebrun y Alain Croix, mencionadas más arriba, ilustran de la manera más exitosa. Su enfoque unía el camino de la visión de la muerte a una antropología del cuerpo y subrayaba la apropiación social del mundo físico que contribuye a modificar las condiciones biológicas y construye la historicidad del cuerpo. En este proceso, las mentalidades no eran simplemente el espejo de una historia que se juega en otro lugar, en la profundidad de la vida biológica o de los mecanismos demográficos. Pero al conservar a lo largo de todo el libro, en aras de la claridad, el mismo ritmo ternario, Michel Vovelle daba la impresión de someter el camino de las mentalidades al movimiento global de las sociedades y, en particular, a las inflexiones de su equilibrio demográfico. También parecía someter la evolución de las prácticas y los usos y las mani-

festaciones no reflexivas del pensamiento de la muerte a la renovación de los discursos teóricos que proponían una explicación coherente de la muerte y la vida.

El universo mental era el reflejo de una historia que arrastraba a la vez a las sociedades humanas y al medio natural con el que se enfrentaban. Pero no la controlaba o, mejor dicho, no controlaba su desarrollo. ¿Hay que atribuir esta tendencia a hacer depender las mentalidades de los datos demográficos a la formación marxista de Michel Vovelle? Eso supondría olvidar que Marx y, quizá más todavía, Engels, consideraban el vínculo entre la historia natural y la historia humana como una relación dialéctica. Según los fundadores del marxismo, atentos a las aportaciones del darwinismo y de la antropología evolucionista de su época, los hombres están condicionados en su manera de pensar y en su manera de actuar por las obligaciones estructurales de un sistema de producción que han creado, y por las obligaciones materiales de un entorno biológico que han modificado ampliamente. Semejante concepción dialéctica pone la cultura, y no la naturaleza, en el centro del movimiento de la historia. Permite acceder, más profundamente de lo que lo intentó Vovelle, a lo que sería hoy en día la antropología histórica del cuerpo.

En realidad, Vovelle parece haber sido menos sensible a las virtudes dialécticas del pensamiento marxista que a su evolucionismo, una concepción heredada de la Ilustración y compartida por los principales sistemas filosóficos del siglo XIX. Tanto en las conceptualizaciones sucesivas que proponían una respuesta al enigma de la muerte como en las actitudes populares que inspiraban las prácticas funerarias, Vovelle veía dibujarse, a lo largo de todo este recorrido multisecular, una racionalidad creciente de los juicios y las prácticas, una adhesión progresiva al mundo terrenal y, en consecuencia, una menor atención a lo sobrenatural y al más allá.

Este proceso de secularización constituía ya el motor principal del cambio en *Piété baroque et déchristianisation*; éste era el hilo conductor que permitía seguir en la larga duración, desde el siglo XIII, las transformaciones de la visión de la muerte y darles un sentido. Al evocar las críticas humanistas realizadas entre 1490 y 1560 (período que los historiadores franceses llamaban *le beau XVI^e siècle*) contra el desprecio de la vida y contra una moral de la mortificación, pronto sumergidas por el retorno de una religiosidad angustiosa y punitiva, Vovelle subrayaba las oscilaciones del camino intelectual y las intermitencias del clima emocional que guían las actitudes respecto a la muerte. Un mismo movimiento de flujo y reflujo opone el racionalismo

y el optimismo imperantes en el siglo XVIII al retorno a un cierto gusto por lo morboso que tiñe la sensibilidad romántica del siglo XIX.

El propósito de Vovelle era evitar la linealidad demasiado prevista de las evoluciones programadas. Pero, ¿las evitó completamente? Una convergencia de conjunto de las condiciones naturales y de las representaciones aparecía entre el aumento de la esperanza de vida lograda por una gestión del cuerpo más atenta, pero también por las conquistas de la ciencia, y la profundización del respeto y el amor por la vida. A la sinfonía histórica de Michel Vovelle no le faltaban ni contrastes ni intensidad dramática. Su desarrollo, sin embargo, tenía algo de esperado y, estaríamos tentados de decir, de bastante tranquilizador. Porque hacía de nuestro presente no el heredero de un pasado tumultuoso y contradictorio, sino su desenlace y, por así decirlo, su coronación. Frente al problema de la muerte, el enigma fundamental de la condición humana, eran las mentalidades las que guiaban la Historia contra los vientos y las mareas de las obligaciones biológicas, para liberar progresivamente la conciencia de un imaginario del miedo en beneficio de una adhesión racional al orden del mundo. ¿Cómo explicar esta dinámica si no como una consagración del presente?

UN VIAJE AL INTERIOR DEL UNIVERSO MENTAL

La trayectoria de Philippe Ariès se asentaba precisamente contra una especie de teleología de la modernidad, inducida por la idea de un proceso de secularización de las mentalidades. No se explicaba, como habría podido hacer a propósito del siglo XVIII, por una crítica de la tesis de Michel Vovelle *Piété baroque et déchristianisation*, sino por la crítica de Alberto Tenenti y de su interpretación de la visión de la muerte que afloró en el Renacimiento como señal de un nuevo apego a la vida terrenal.[27] No se puede dudar, en cambio, de que a lo que se refería Vovelle en la introducción de *La Mort et l'Occident*, cuando declaraba que se negaba «a reducir esta aventura a una sinusoide sin principio ni fin, marcada por los avances y retrocesos del miedo», era a la manera en que Ariès consideraba la historia de la muerte en la larga duración. Para tener sentido, las evoluciones señaladas debían seguir una dirección homogénea, en la que

[27] «Si el Renacimiento marca un cambio de sensibilidad –escribió–, esto no debería ser interpretado como el principio de una laicización, o al menos, no más que otros movimientos intelectuales de la Edad Media. Yo no seguiría a A. Tenenti en esa dirección, que es contraria a toda la concepción aquí defendida del desarrollo de la historia», *L'Homme devant la mort*, *op. cit.*, pp. 130-131.

la coherencia se reflejase dentro de la lógica, de un desarrollo progresivo que uniera entre ellas sus sucesivas traducciones ideológicas.[28]

Para Ariès, en efecto, cada representación de la muerte proponía un sentido que le era propio y se inscribía en la historia con su propia temporalidad. Podía dilatarse, transformarse, sobrevivir a la aparición de otra concepción. Pero la evolución que dibujaba la suma de representaciones sucesivas no revelaba ningún sentido suplementario, ninguna dirección determinante. Por eso Ariès criticaba la idea de una cristianización de la muerte en la larga duración del primer milenio de la Iglesia, en la que habría seguido, por acondicionamientos sucesivos, una larga fase de secularización de las mentalidades que llevaría al «desencanto» de nuestra modernidad.[29] El cristianismo no constituía un momento, una etapa de la historia de la muerte. Era un cuerpo de doctrina, lo que Ariès llamaba «un lenguaje común de referencia» que, según el juego complejo del trabajo de las instituciones, en este caso los esfuerzos de la Iglesia para canalizar y movilizar en su beneficio las inquietudes colectivas, inspiró visiones de la muerte y prácticas funerarias muy diferentes.

Este desacuerdo sobre la interpretación del cambio implica unas elecciones metodológicas igualmente diferentes. Ariès remarcaba, al término de un análisis de la evolución de la iconografía tumbal: «¿No parece que una atenta visita al museo imaginario de las tumbas y sepulturas dice más sobre los sentimientos colectivos de la muerte y el más allá que una biblioteca erudita de teología y de espiritualidad?».[30] Ariès se abstuvo de jerarquizar las fuentes según su nivel de elaboración intelectual o su origen social, porque partió de una visión unitaria del universo mental, concebido como una totalidad que escapa a toda determinación exterior.

La modestia, en la época del Renacimiento, del rito de la *hora mortis*, el momento anunciado en el destino del cristiano, cuando la red de parientes y amigos rodeaba al moribundo, ¿se debió a una elite de humanistas –se pregunta Ariès–, o simplemente traducía al código de la Iglesia una reacción elemental de la sensibilidad colectiva ante la vida y la muerte? Él se apresuraba a responder: «Yo prefiero esta segunda interpretación,

[28] «La traducción ideológica de esas evoluciones –añadía Michel Vovelle– se expresa en oleadas sucesivas: cristianización de la muerte, desde la Edad Media hasta el apogeo de la edad clásica, por conquista y compromiso con la fe, después desacralización de las representaciones de la muerte, por etapas, desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta nuestros días», *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, *op. cit.*, p. 23.

[29] «Si hay ruptura profunda –afirmaba– es sobre todo entre la primera y la segunda Edad Media; si hay cristianismo, es un lenguaje común de referencia, pero la sociedad no era más cristiana en la Edad Media que en el Renacimiento, y sin duda menos que en el siglo XVII», Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, *op. cit.*, pp. 130-131.

[30] Ibíd., p. 297.

convencido como estoy, de que los autores espirituales, en la mayoría de los casos, explotan las tendencias de su tiempo, no las crean».[31] Las instituciones y las elites gobernantes o eruditas no elaboran las concepciones de la gran mayoría ni gobiernan el curso de la historia. En cambio, el proceso de institucionalización de las creencias y representaciones que resultan de los usos, reglas y sentimientos, constituía para Ariès, como para Fustel de Coulanges, el objeto mismo del análisis histórico.

Este proceso no obedecía a ninguna temporalidad ni a ninguna presión histórica exterior al universo mental que le impondrían su ritmo, su cronología y su coherencia retrospectiva. Conllevaba fenómenos de desgaste, desviación, borrado y resurgimiento que Philippe Ariès reconstruía con una sorprendente agudeza de análisis. Lo que más sedujo de su libro, justificadamente, fue su aptitud para seguir, a la manera de una anamorfosis, las remodelaciones del paisaje mental en el que las antiguas concepciones se mezclaban con las nuevas. Los giros o, mejor dicho, los cambios en las imágenes de la muerte no se sucedían como los actos de una tragedia, sino que se ensamblaban y se superponían a modo de capas geológicas. Un ejemplo eran los yacientes representados en las lápidas sepulcrales con los rasgos del difunto. Hoy hemos olvidado el vínculo de esta posición con la liturgia de los funerales de los primeros siglos de la Iglesia, la de los que reposan y los que duermen, es decir, los elegidos que esperan en reposo, lejos de toda agonía o putrefacción del cuerpo, la transfiguración del fin de los tiempos. Sin embargo, se sigue exhibiendo al difunto en una posición «inusual en vida (...) de piadosa espera, de deferente inmovilidad».[32]

Existía, pues, a la vez, supervivencia y desplazamiento de la significación. Las nuevas concepciones cubrían las concepciones más antiguas sin suprimirlas. Éstas subsistían como imágenes desprovistas de su significación original, que podía resurgir por un retorno de lo reprimido. La superposición de representaciones diferentes no indicaba, para Philippe Ariès, el reemplazo progresivo de lo arcaico por lo nuevo, sino su concurrencia y conjunción, como si el desarrollo de las representaciones colectivas se limitara a recolocar el conjunto de imágenes mentales de otra manera. Una de las constantes dentro de las actitudes respecto a la muerte es que se unen a la percepción de la integridad física y la identidad corporal. Si la muerte sólo es un paso de un mundo al otro, ¿qué será de la unión del cuerpo y la persona, es decir, de la conciencia? ¿Qué

[31] Ibíd., p. 309.

[32] «La imagen tradicional –escribió Philippe Ariès– vehicula las viejas ideas, las antiguas esperanzas que no pesan menos por el hecho de no ser conscientes, sobre los sentimientos profundos y las memorias ocultas», ibíd., p. 239.

será de los muertos si se aparecen como seres animados sólo en nuestros sueños o por las impresiones confusas que podemos tener de su presencia invisible? ¿Qué quedará de su persona si su cuerpo se descompone por la putrefacción?

En el desplazamiento semántico de la imagen del yacente, que cambia de sentido sin cambiar de apariencia, se dibuja una evolución importante de la concepción de las relaciones del cuerpo y la persona como conciencia individual. A partir del siglo XII la espiritualidad popularizó una visión dual, que separaba el cuerpo en espera de la resurrección y el alma condenada al infierno o al paraíso. Pero en el corazón de esta dualidad reaparecía, cuando se trataba de representar al difunto, la antigua visión de los que descansan y esperan, en un estado transitorio de reposo, el paso a la eternidad. Tanto en el análisis de la escultura sepulcral como en el estudio del discurso testamentario, de la iconografía del juicio final o de la liturgia de los funerales, se abría camino la misma idea, que Philippe Ariès resumía así:

> La invención del individuo, el descubrimiento de la hora o del pensamiento de la muerte, de su propia identidad, de su propia historia, tanto en este mundo como en el otro. La voluntad de ser uno mismo (...) hace del alma el elemento esencial de la personalidad: libre del peso de la materia, el alma se convierte en una condensación de ser, la individualidad misma, en la que nada altera los caracteres, buenos o malos.[33]

¿UNA HISTORIA ESTRUCTURALISTA?

«Cinco variaciones sobre cuatro temas». Así es como Philippe Ariès resumía su esquema de análisis en *El hombre ante la muerte*. Se puede calificar este enfoque de estructuralista en la medida en que reduce el movimiento de la historia a una combinatoria. Cada cambio en las actitudes respecto a la muerte traducía una modificación del equilibrio entre cuatro ideas rectoras presentes, según él, desde hacía tiempo en la cultura europea: la conciencia de uno mismo, la defensa de la sociedad contra la naturaleza salvaje, la creencia en la supervivencia y la creencia en la existencia del mal. Si una de ellas cobra preeminencia o se desdibuja, transforma la configuración.

Domesticar a la muerte fue para la cristiandad, en primer lugar, una empresa de defensa contra el salvajismo de la naturaleza, que operaba

[33] Ibíd., p. 287.

a costa del sentido individual de la muerte como metamorfosis o como destrucción. Forzando el sentido común, Ariès consideraba que la cristianización, en cambio, tuvo poco efecto sobre la idea de una supervivencia más allá de la muerte. Admitir que la vida estaba condenada a acabarse no implicaba, para la cultura antigua, la convicción de que este fin coincidía con la muerte física. Esta cultura antigua imaginaba después de la muerte un tiempo de supervivencia que el cristianismo ha asimilado, al menos teológicamente, a la eternidad. «Pero en la sensibilidad común –precisaba Ariès– la noción de inmortalidad importaba menos que un alargador». La supervivencia era un tiempo de espera durante el que los muertos vivían una vida atenuada por el sueño. Pero su impiedad pasada o las torpezas de los vivos les podían ocasionar tormentos que los condenaran a errar y a regresar al mundo de los vivos para atormentarlos. Se trataba, pues, de prevenir estos retornos o de suavizar sus efectos. La asociación de la muerte a la idea del mal, igualmente, fue, más que modificada, confirmada por el cristianismo, que hizo del pecado la causa del sufrimiento y de la muerte.

No es el azar lo que provoca la redisposición del paisaje mental, ni el carácter transformacional de un estructuralismo cerrado. Es el camino no programado de un pensamiento que se construye en función de las contradicciones sociales y de las tensiones existenciales. Cada época se distingue asociando de manera diferente los temas que polarizan la preocupación de la muerte, pero sin modificar la reserva de concepciones disponibles. No existe, pues, ni avance continuado dentro del cambio, ni papel de vanguardia debido a un grupo social particular, que tendría la tarea de introducir las ideas o las nuevas formulaciones en razón de su poder intelectual o de su acceso a la cultura erudita. Si las instituciones o las elites dominantes son inducidas a desempeñar un papel particular, es por la recuperación más que por la innovación. No hacen más que servir de amplificador a un pensamiento colectivo que se afirma a sí mismo.

LAS ILUSIONES DE LA LARGA DURACIÓN

Las costumbres de pensamiento, ¿han sido adquiridas durante el lejano pasado de la historia de Europa, o durante un pasado aún más remoto de la historia humana? Philippe Ariès no tenía ni los medios para saberlo ni auténticos deseos de hacerlo. Únicamente le importaba suponer esto último para considerar estas costumbres como un conocimiento profundamente enraizado en nuestra cultura, pero inestable y modificable. Los cambios de orientación (las *variaciones*) que señalaba en la historia plurisecular

de las actitudes respecto a la muerte no eran ni recomposiciones al azar ni figuras sucesivas de un sistema transformacional que obedecía a una lógica interna. Soportaban y reflejaban las tensiones de la época. Las nuevas ideas, según Ariès, salían de las viejas ideas como la mariposa sale de la crisálida. Las mismas imágenes, las mismas palabras, los mismos ritos, por desgaste y rutina, cambian de sentido hasta significar lo contrario. La cultura no se reduce a un proceso de transmisión. Es también una memoria colectiva. Incorpora a su patrimonio las huellas de sus experiencias, es decir, de los cambios.

La larga historia de las actitudes ante la muerte da la impresión de un movimiento sin evolución, de una renovación que extrae siempre del mismo fondo. Para Ariès las mentalidades eran «las prisiones de la larga duración», igual que para Braudel. Sin embargo, la historicidad particular en la que se inscribía, a su parecer, la parte más elemental y la más habitual de la cultura, la de las actitudes respecto a la vida, al cuerpo, a los allegados, al mundo natural, no se agotaba en la concepción braudeliana de la larga duración. Braudel escribió su célebre artículo por razones en parte coyunturales y casi tácticas.[34] Para él, se trataba de preservar los derechos de la historia ante la invasión del estructuralismo lévi-straussiano. Al distinguir la larga duración del tiempo corto de los acontecimientos y del tiempo cíclico de las estructuras económicas o demográficas, Braudel pretendía mostrar que las estructuras puestas en evidencia por Claude Lévi-Strauss no se situaban más fuera del tiempo que otros aspectos de la realidad, como el medio natural y las formas del razonamiento o de la organización social.

Estas estructuras no son exteriores a la Historia. Simplemente son lentas para cambiar. El universo mental es particularmente dependiente de esta temporalidad. Por eso Braudel designaba las mentalidades como «las prisiones de la larga duración». La fórmula, emulada por los historiadores, ha popularizado una imagen estereotipada de las mentalidades que Braudel sin duda no había deseado. Pero es cierto que en su concepción del movimiento de la historia, las mentalidades se manifiestan más por su capacidad de resistencia que por su aptitud para inventar. Cuando Braudel evocaba en la conclusión de la reedición de su *Mediterráneo* las permanencias y las inmovilidades de la historia mediterránea, lo que mencionaba era mucho más que los paisajes o la morfología de los territorios, eran las regularidades monótonas de la vida y «las más importantes de entre ellas –precisa– (...) que atañen a la existencia de cada día». Así

[34] Fernad Braudel, «Histoire et sciences sociales: la longue durée», *Annales ESC*, *op. cit.*

delimitada, esta *Alltaggeschichte* nos propone una excelente definición del campo de la antropología histórica.

Alain Corbin criticó la imputación abusiva y obligatoria de la larga duración a los fenómenos de mentalidades, invitando a los historiadores «a volver a poner en cuestión la noción de prisión de larga duración y los ritmos desfasados de la temporalidad braudeliana». Para estigmatizar la falsa antigüedad de las tradiciones populares, citaba al escritor-narrador Jean-Pierre Chabrol cuando hablaba de la sopa de dos mil años de campesinos de Cévennes, aunque los rasgos principales de la cultura campesina, en particular los hábitos alimenticios, lejos de ser los conservadores de antiguas tradiciones, depositarios del genio nacional, no se remontan mucho más allá del siglo XVIII. Fernand Braudel habría podido objetarle que la sopa no es, quizá, el mejor ejemplo de esta falsa antigüedad. Robert Maurizio, en su *Histoire de l'alimentation végétale*, mostró que la sopa pertenece al fondo más arcaico de los hábitos alimenticios, cuya fórmula se remonta al neolítico.[35]

Sin embargo, *El Mediterráneo* y más tarde *Civilisation matérielle et capitalisme* rebosan de ejemplos que van contra la idea de un encierro de los hábitos alimenticios en la larga duración. La rápida conversión de los españoles al uso del aceite de oliva como grasa de cocina después de la expulsión de los marranos y los moriscos, para quienes era un marcador étnico que servía para desenmascararlos, parece revelar un mecanismo de apropiación compensatoria.[36] Atrapados entre la difusión, en la estela del gran comercio, de nuevos productos agrícolas introducidos en Europa por los colonizadores del Nuevo Mundo, y las resistencias del gusto, los hábitos resolvieron a veces las contradicciones en corto espacio de tiempo. A menudo hacía falta que colaboraran el esnobismo y la consagración social para triunfar sobre el exotismo inquietante de un alimento nuevo. Como la patata, que ya había quitado el hambre en los campos desiertos de León o de Auvernia cuando Parmentier la presentó en la mesa del rey. La mayoría de las fiestas que se perpetúan como piadosas tradiciones tienen una fecha de nacimiento más precisa y más reciente de lo que se cree y de lo que ellas mismas querrían hacer creer. Esto es válido tanto para fiestas como para especialidades culinarias y para otras costumbres. Para compensar la falta de legitimidad de la parte no reflexiva de la cultura

[35] Alain Corbin, *Le Territoire du vide. L'Occident et le désir de rivage (1750-1840)*, París, Aubier, 1988 (existe traducción al castellano: *Territorio del vacío*, Barcelona, Mondadori, 1993); Guy Hermé (conversación con) *Alain Corbin, historien du sensible*, París, La Découverte, 2000, p. 69.

[36] Fernand Braudel, *La Méditerranée...*, *op. cit.*, II parte, capítulo 6, 3, «Une civilisation contre toutes les autres: le destin des juifs», pp. 544-545.

que se supone que es evidente, se la justifica mediante una antigüedad imaginaria. Esto es lo que Éric Hobsbawm llamaba «la invención de las tradiciones».[37]

Descubrir el carácter construido de las instituciones, de las maneras de pensar o de hacer, en resumen, reconstruir la invención de las tradiciones, se ha convertido hoy en día en el deporte favorito de los historiadores que pretenden mostrar los procesos de construcción social que se dan en todo lo que atribuimos a lo intemporal de la naturaleza humana o a la larga duración. Se habla de la invención del trabajo, de los derechos, de la pareja, etc. La deconstrucción crítica del historiador se libera a la vez de la intemporalidad mítica del concepto de tradición al que la larga duración braudeliana parecía dar una legitimidad científica, y de las aporías del concepto de modernización. Sin embargo, al hacerlo, el historiador se arriesga a cambiar una larga duración incierta por un conjunto de acontecimientos imaginario. El acontecimiento es la temporalidad de lo que no llega más que una vez. Ahora bien, lo propio de estas invenciones es haber tenido lugar varias veces. Sería vano achacar la repetición de los procesos a improbables leyes de la historia, o incluso a las regularidades del tipo de las que señala el análisis estadístico en las fluctuaciones económicas, demográficas o climatológicas. Lo mejor que puede hacer el historiador es, al contrario, demostrar, recurriendo necesariamente a la historia comparada, lo que cada proceso tiene de particular, por la construcción de un modelo de explicación que integre la mayor cantidad posible de elementos tomados de las condiciones de la época.

Pero la repetición tiene un sentido. La antropología estructural propone una hipótesis que elude la profundidad histórica de las sociedades. Reduce la diversidad de culturas a un abanico de combinaciones (en la construcción de los mitos, los sistemas de parentesco, las formas del lenguaje, etc.) que son a la vez dirigidas y limitadas por las estructuras del espíritu humano, y quizá en última instancia, por la organización del cerebro. La repetición de procesos análogos, la reaparición de las mismas figuras de pensamiento y de las mismas formas de organización social (como la familia nuclear) en épocas o contextos diferentes, atestiguarían la existencia de estructuras invariables. La hipótesis de una invariabilidad de las estructuras del espíritu humano nos remite a la idea de una naturaleza humana definitivamente dada.

[37] Éric Hobsbawn (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (en castellano: *La invención de la tradición*, Madrid, Crítica, 2002).

EL CAMBIO COMO PARÁFRASIS: LA TEMPORALIDAD ANTROPOLÓGICA

Lo propio de la antropología histórica, y quizá de la antropología a secas, es no poder resignarse a la idea de una humanidad definitivamente dada. La humanidad como cultura es una realidad abierta, inacabada, que se construye en y por su historia. No reinventándose a cada instante, como si la historia no le ofreciera más que páginas en blanco que rellenar, sino extrayendo sus fórmulas de disposición y de renovación de su memoria; una memoria que se sumerge, para las formas menos conscientes y las menos habituales de nuestra cultura, en un pasado muy antiguo de Europa o incluso de la humanidad. La cultura es una acumulación de memoria que no es simplemente acumulativa. La cultura de base, la más compartida, que estructura una sociedad y que se transmite por los sistemas simbólicos que los hombres utilizan sin tener conciencia de ello procede de un fondo más o menos estable que recicla sin cesar. Ese fondo constantemente reciclado hace de cada sociedad, la más alejada en el tiempo o la más extraña para nosotros, una realidad que descifrar, pero también una realidad descifrable.

Podemos recurrir al concepto de comprensión de Dilthey, quitándole su carga metafísica, para aclarar el principio de comunicabilidad que nos une al pasado. La experiencia existencial de nuestra común humanidad que nos permite, según él, comprender el interior de los hombres del pasado quizá no es otra cosa que esta memoria de base reciclada sin cesar. Es también la capacidad de las sociedades de tomar sus fórmulas de renovación de un fondo de experiencias disponibles que contribuye a los giros estructurales, afectando a las prácticas o las maneras de pensar de los aspectos de repetición. En realidad, las sociedades no se bañan jamás dos veces en el mismo río. No vuelven jamás sobre sus pasos pero se surten de «parámetros» ya existentes, retomando la expresión de Philippe Ariès.

Una de las aportaciones del gran libro de Ariès, *El hombre ante la muerte*, es que revela, mejor de lo que lo había hecho Braudel con el concepto de larga duración, la particularidad de lo que yo propondría llamar «el tiempo antropológico». ¿Por qué ese tiempo se definiría por su lentitud para cambiar? Algunos cambios de gustos, de estado de ánimo y de hábitos, marcados por los efectos de la moda, pueden ser repentinos y localizables en fechas precisas. Sería también inexacto identificar ese tiempo con la fuerza de inercia que comunicaría a las mentalidades, inmóviles en sus costumbres, aptas únicamente para resistirse a los cambios. A menudo son las nuevas ideas, llevadas en apariencia por la

moda, pero que revelan en realidad una transformación del sistema de valores, las que hacen temblar las instituciones y provocan una renovación del ámbito social. Ariès mostró cómo las sociedades consideradas en su duración plurisecular barajaban sin cesar las mismas cartas, en este caso los temas constantes de la angustia humana o más bien del pensamiento de la muerte, para entregarse a un nuevo juego. Así puso en evidencia el carácter repetitivo del tiempo antropológico que ha podido inspirar a los historiadores tanto la ilusión estructuralista de una historia inmóvil como la ilusión de una invención fundadora.

No es el azar quien dirige el paso de un juego a otro, sino el trabajo de las sociedades en ellas mismas. Para hacer frente a sus propias contradicciones y a los avatares de su entorno, las sociedades reutilizan fórmulas contrastadas por la experiencia de tiempos anteriores, que están depositadas en la memoria inconsciente. La Historia, es decir, el camino recorrido, no esconde ningún sentido inmanente o trascendente que nos entregue la llave de su itinerario. Se ofrece a nosotros como un campo de explicación para ayudarnos a comprendernos y a dar un sentido a la experiencia humana.

En este libro, que cerraba un rico itinerario de historiador, la búsqueda histórica de Philippe Ariès manifestaba una libertad de movimiento del pensamiento que le acercaba a una búsqueda filosófica y le alejaba, en cambio, de las convenciones del ámbito de la historia. La voluntad de alejamiento no atañía a las reglas del trabajo. En el tratamiento de las fuentes, Ariès era perfectamente fiel a los principios del historiador académico. Si rompió con la práctica habitual de los historiadores e incluso con quien había inspirado *L'Histoire des populations françaises* y *L'Enfant et la vie familiale*, fue en el estatus que otorgó, a partir de ese momento, al pasado y a su historicidad. En sus dos libros anteriores, el pasado estaba partido en dos. Estaban el tiempo antiguo y la modernidad, que no se confundía con el presente, sino con una aceleración del cambio social por la que aún seguimos siendo irreversiblemente arrastrados. Para comprender esta modernidad, Ariès no trataba de buscar los orígenes en las profundidades de los tiempos antiguos, porque la modernidad no es la prolongación del Antiguo Régimen. Es el resultado de su explosión. Hay que encontrar el momento de basculación en el que la sociedad emprendió sobre ella misma, dándose nuevos principios, un trabajo de reestructuración que ha modificado las expectativas del individuo.

Este enfoque crítico de la modernidad, que es el de las ciencias sociales, se inscribe a la vez en la filiación de la sociología contrarrevolucionaria francesa del siglo XIX, en particular la de Le Play, y del pesimismo *fin de siècle* de la sociología alemana de principios del siglo XX. De la

primera, toma la idea a la vez mítica y nostálgica de un largo Antiguo Régimen en el que la estabilidad descansaba sobre una armonía natural. La modernidad era para Ariès, como para Le Play, el producto de una expansión del racionalismo y del individualismo burgués. De la sociología alemana, Ariès retuvo la visión ambivalente de la modernización, que era a la vez emancipadora y represiva. La modernización introducía el derecho, el orden y la seguridad en la sociedad, pero al precio de una autodisciplina rigurosa y un rechazo por las pulsiones. Para completar la genealogía intelectual de Ariès, se podría encontrar, en su manera de considerar la naturaleza de nuestra sociedad y el movimiento que la arrastra, algo de la atención desencantada de Tocqueville. La distancia que Ariès mantenía respecto a los valores de la modernidad le permitía mantener una mirada lúcida, sin ilusión ni detestación.

En *El hombre ante la muerte*, el tiempo perdía la línea de división que oponía los viejos buenos tiempos a la aparición de la modernidad. El presente ya no era el resultado de la transformación del tiempo. No era otra cosa que la versión más reciente de la incesante transformación de las actitudes respecto a la muerte, cuyo recorrido reconstruía Philippe Ariès desde el fin de la Antigüedad. La novedad del presente era relativa. En la cultura actual de la muerte, reaparece con fuerza una de las imágenes más antiguas, la del salvajismo de la muerte, que el trabajo civilizador de las sociedades, en particular el esfuerzo de contención de la Iglesia, se había esforzado por reprimir o domesticar desde la Alta Edad Media. La historia no da vueltas en redondo. Al transformarse, las prácticas rituales y las representaciones en las que se expresa la visión de la muerte incorporan la memoria y, por tanto, la experiencia, de las actitudes precedentes.

Sin embargo, el poder de renovación de esa incorporación está limitado por la solidez del cuestionario (los «parámetros» del pensamiento de la muerte) al que cada época debe responder; un cuestionario inscrito desde tiempo atrás en la conciencia colectiva de nuestras sociedades. La trayectoria, reconstruida así por el trabajo del historiador, es portadora de sentido, pero no tiene dirección. El presente no aparece ni como el producto de la suma de todas las experiencias del pasado ni como resultado de un sistema coherente que se habría construido paso a paso. No es más que un momento entre otros del movimiento de las sociedades.

La relativización del presente no era el último ardid imaginado por un historiador antiprogresista que, después de haber criticado largo tiempo la modernidad, buscaría humillarla. Señalaba el resultado de una reflexión histórica sobre las bases culturales de nuestras sociedades, en la que el enfoque del historiador se hacía prácticamente indistinguible del enfoque

del etnólogo. Si se considera que el objetivo último de las ciencias sociales es ayudarnos a comprender nuestra propia sociedad, la confrontación con la alteridad del pasado ofrece las mismas virtudes que la confrontación con la del extranjero. Lo que la dimensión histórica añade respecto a la etnología, sin debilitar la significación de la diferencia, es una familiaridad reforzada con el período estudiado, que no se basa sólo en un fondo común de la humanidad, sino también en un vínculo de filiación. El pasado sobrevive en nosotros más fuertemente por la memoria inconsciente de la cultura transmitida que por la memoria consciente y reconstruida de los acontecimientos conmemorados. El pasado sobrevive por las ideas que ha introducido en nuestra visión del mundo, por las prácticas que inventó y que hemos convertido en costumbre. Y no sólo el pasado que podemos reconstruir al estudiar un período preciso, como un estado de la cultura diferente del nuestro en muchos aspectos, sino el pasado como totalidad dramática, es decir, un pasado en el que el sentido se debe al conjunto del itinerario recorrido.

La idea del pasado como recorrido semántico está especialmente presente en *El hombre ante la muerte*, porque el historiador eligió seguir las transformaciones de las actitudes en la duración plurisecular del Occidente cristiano. Como el problema de la muerte tiene una carga metafísica evidente, en la que la ascesis intelectual no se separa jamás de un compromiso existencial, la búsqueda histórica de Philippe Ariès era también una búsqueda filosófica. Su reconstrucción de las metamorfosis de la visión de la muerte hace pensar en la peregrinación insaciable de Montaigne en el paisaje contrastado de la sabiduría antigua. Igual que el insomne que se revuelve en todos los sentidos sin encontrar jamás el sueño, el autor de los *Essais* buscaba sucesivamente su vía en el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo. Como Montaigne en el *corpus* de los filósofos de la Antigüedad, Ariès no buscaba en las actitudes sucesivas de Occidente ante la muerte aquello que respondiera mejor a sus expectativas. Reconocía la delimitación de un campo de reflexión posible sobre la muerte en el que se podía inscribir su propio pensamiento.

EL SINSENTIDO DE LA HISTORIA

El aspecto filosófico de la búsqueda del historiador influyó, sin duda, en el éxito del libro. Para imprimir una concordancia en las temporalidades y en los niveles de realidad dispares que evocaba en *La Mort et l'Occident*, Michel Vovelle se veía obligado a ligarlos a un movimiento de conjunto en el que la lógica parece trascendente a la Historia. Esta

lógica tenía sobre todo el inconveniente de ser esperada. Lo que fascina, en cambio, en el libro de Philippe Ariès, es la repetición de una interrogación nunca resuelta, que no cesa de transformar, por medio de sus gestos y sus representaciones, la significación que atribuye a la muerte, para dar un sentido a la vida. El camino gusta por la radicalidad de su apego a reducir la realidad histórica al campo de las representaciones. El mundo exterior, es decir, el peso de las cosas, las obligaciones materiales, sólo existe por la manera como se refleja en el universo mental y es interpretado por él. Se trata de un incesante trabajo de interpretación y de simbolización.

Philippe Ariès abordaba la actividad psíquica en la que absorbía todo el campo de la historia simultáneamente en su dimensión individual y en su dimensión colectiva. Con gran precisión, relacionaba el significado de los documentos analizados con la experiencia existencial de los individuos. Pero la continuidad del discurso en el que reconstruía el recorrido atravesaba la sociedad y la época como un coro a muchas voces en el que no reconocía, a diferencia de Vovelle, ninguna división del trabajo entre la capacidad reflexiva de los conceptualizadores (los sacerdotes, los filósofos o los santos) y el pensamiento inconsciente de todos y cada uno. Esa inmersión completa en el universo mental de otra época da la impresión de ver el mundo con los ojos de los hombres y las mujeres de ese tiempo. Prolonga directamente la función atribuida por Marc Bloch y Lucien Febvre al historiador de las mentalidades: la de proteger al historiador del pecado de anacronismo que puede cometer prestando a los hombres de otra época sus propias categorías de análisis.

Pero hay más. Al seguir, en los pormenores de sus inflexiones, la transformación de las actitudes mentales respecto a la muerte sin la menor consideración por las huellas de evolución del contexto social y del entorno biológico, que podrían explicar estas inflexiones, el historiador identifica la historia con una irresistible necesidad de producir sentido, que él renuncia a explicar, ya que, en definitiva, no tiene sentido. Es posible preguntarse si no fue el escepticismo de su visión de la historia, su inspiración posmoderna, aún más que el radicalismo de su enfoque de las mentalidades, lo que provocó el éxito del libro de Philippe Ariès. Ambas cosas están relacionadas. Al eliminar del campo de análisis del historiador todo aquello que sobrepasa el universo mental mismo, Philippe Ariès asimilaba el movimiento de la historia a una *causa mental*, a una realidad puramente mental.

Todo lo que el historiador puede reconstituir del pasado se despliega en el interior del universo mental. Semejante proposición no tiene nada de nihilista en sí misma. Sería fácilmente aceptada por los fundadores

de los *Annales*. «Sólo nos comunicamos con el pasado por medio de los hechos psicológicos», afirmaba Marc Bloch en *La Apología para la historia*, refutando así la ilusión positivista. Los documentos, cualesquiera que sean, no nos ponen directamente en contacto con las cosas del pasado, sino con las concepciones del pasado.[38] La existencia de estas huellas y el hecho de que podemos comprenderlas eran, para Marc Bloch, la prueba de que la realidad en la que se manifiestan ha existido, que el pasado ha tenido lugar. Su concepción del pasado apelaba a la concepción kantiana de la realidad sensible. El hecho de que nuestra conciencia no pueda entrar directamente en contacto con el mundo sensible, pero que esté obligada a hacer pasar las sensaciones por el filtro analítico del entendimiento, no cuestiona la realidad del mundo sensible. Obliga a considerar la percepción como una construcción cognitiva, no como una simple estimulación de nuestro aparato sensorial. De la misma manera, nunca entramos en contacto directamente con el pasado, sino con las huellas que lo representan.

Reducir la realidad histórica a las manifestaciones del universo mental, como hacía Philippe Ariès en su libro, supone considerar que el historiador no puede recobrar del pasado más que lo que ha sido pensado, a través de los testimonios que nos han llegado. Los fundadores de los *Annales* estaban demasiado ligados al ideal científico para resignarse a esta concepción berkeliana del conocimiento histórico. Pensaban, en cambio, que los documentos eran simples intermediarios psicológicos entre el pasado y el trabajo del historiador. Un pasado que el historiador tiene la capacidad de comprender a condición de saber ir más allá del documento mismo, con un esfuerzo de imaginación y de razonamiento metódico.

El historiador puede incluso esperar conseguir del pasado un conocimiento más completo que el que las ciencias sociales sacan del presente. Porque el pasado está, en cierta manera, acabado. Ha tenido lugar y se ofrece a nosotros de manera más sintética que el presente todavía por venir. El pasado, en realidad, no está formalmente acabado, porque sobrevive en nosotros por medio del inconsciente de la cultura y la reconstrucción de la memoria. El trabajo del historiador es, aún más que el del físico o el del biólogo, un trabajo de deconstrucción de las ideas recibidas. La historia de las mentalidades está destinada a hacer aparecer la distancia que nos separa de este mundo social que ya no existe, por medio de la reconstitución de las categorías con ayuda de las cuales piensa la realidad. Pero la reconstitución sólo tiene sentido si se vincula a encontrar, más allá de la manera en que los hombres de otro tiempo pensaban lo que

[38] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, *op. cit.*

vivían, lo que efectivamente les ocurrió. Más que encontrar las maneras de pensar de otro tiempo, lo que le importa al historiador es comprender cómo y por qué cambian.

CAPÍTULO 8
EL PASO DEL COMETA

Al aceptar sólo las transformaciones internas del universo mental, Philippe Ariès reconstruyó un discurso que no remitía más que a sí mismo, condenándose a un punto de vista autista de la Historia. Aquí reside la paradoja de un recorrido que se renovaba de un libro a otro, añadiendo una radicalidad teórica cada vez más marcada. Nunca estuvo más cerca de Michel Foucault que en esta última etapa de su itinerario historiográfico. Ciertas afinidades intelectuales y, sobre todo, una gran estima recíproca acercaron a los dos hombres después de mucho tiempo. Pero fue Michel Foucault quien hizo la parte esencial del camino. Ariès y Foucault se reencontraron porque Foucault caminó hacia la historia. Se convirtió en historiador para resolver un problema filosófico, el problema de los fundamentos de la verdad, para el que no encontraba respuesta con los medios clásicos de la disciplina, es decir, en términos generales e intemporales. Foucault se propuso buscar los criterios de la verdad dentro de las estructuras sucesivas del consentimiento. Una verdad que no sería, en definitiva, más que la suma de figuras sucesivas de la verdad. Él mismo definió muchas veces su proyecto como una historia de la discontinuidad de la verdad.[1]

Michel Foucault atravesó como un huracán el pensamiento histórico. Su influencia ha sido importante no sólo en el entramado de las ciencias humanas, sino en la vida intelectual en general; tan importante, sin duda, que tomó el relevo de Claude Lévi-Strauss en el firmamento de

[1] En la conclusión de *L'Archéologie du savoir*, dudaba «que se pudieran analizar los discursos científicos en su sucesión sin enmarcarlos en alguna cosa como una actividad constituyente, sin reconocer incluso en sus dudas la apertura de un proyecto originario o de una teleología fundamental, sin encontrar la profunda continuidad que les une y les conduce hasta el punto desde el que podamos recuperarlas». *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 262 (en castellano: *La arqueología del saber*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2002).

pensadores carismáticos. He dejado a otros más cualificados la tarea de valorar si su influencia ha sido pasajera porque estaba demasiado ligado al clima ideológico de una época (el de finales de los años sesenta que Luc Ferry y Alain Renault calificaron pobremente como *pensée 68*), o bien ha marcado una ruptura duradera en las maneras de pensar.[2] En contrapartida, me gustaría reflexionar sobre el papel desempeñado por Michel Foucault en el desarrollo del pensamiento histórico, porque marcó a toda una generación de historiadores en el momento en que éstos se habían vuelto decididamente hacia la historia de las mentalidades.

Sobrepasando el simple papel de apoyo de la historia social que le habían asignado los fundadores de los *Annales*, el estudio de las mentalidades había colonizado la historia intelectual, la historia del arte y la historia de la ciencia, en busca de nuevos objetivos. Ya no se limitaba a describir, a través de sus formas de continuidad y ruptura, el discurso del pensamiento científico, filosófico o estético. Pretendía reconstruir, a partir de una información textual o simbólica, la totalidad del universo mental. Esta expansión de la historia de las mentalidades sustituyó la idea de unidad del desarrollo histórico por la afirmación de la discontinuidad y de la relatividad de las formas culturales, tanto las de la cultura habitual o cotidiana como las de la actividad intelectual o estética.

La noción de discontinuidad tiene algo de desestabilizador, además de provocador, para la historia de las ideas o la historia de la ciencia, ya que arruinó la hipótesis de una conciencia trascendental de la Historia, delimitando el horizonte de lo pensable que permite a los hombres reducir aún más la distancia entre la realidad del mundo y las ideas que lo sustentan. Desde el momento en que Michel Foucault expuso como principio de su andadura la idea de una discontinuidad epistemológica de maneras de pensar a través de la historia, lo hizo con el propósito de derribar las columnas del templo. Habló de «liberar la historia del pensamiento de su traba trascendental», de romper las ligaduras del «gran destino histórico-trascendental de Occidente».[3]

Sin embargo, para los historiadores de las mentalidades, la idea no era tan sorprendente. No más de lo que lo había sido para Marc Bloch y Lucien Febvre en los años treinta, cuando estuvieron de acuerdo con Lévy-Bruhl y Janet en las Semaines Internationales du Centre de Synthèse, prestos a admitir que las estructuras lógicas del espíritu humano habían podido cambiar en el curso de la historia. La hipótesis, como hemos visto,

[2] Luc Ferry y Alain Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, París, Gallimard, 1985.

[3] *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, pp. 264 y 273.

fue combatida, en cambio, por Henri Berr y también por Marcel Mauss, quienes trataban de preservar la trascendencia de la razón.[4] Los fundadores de los *Annales* estimaron que, si el universo mental pertenecía al universo social, estaba abocado a cambiar con él. Se protegieron del acoso del sinsentido que está ligado a la idea de una inestabilidad de las estructuras del pensamiento a través de la Historia, explicándolo por las relaciones del entendimiento con un contexto social sometido al cambio.

Si el camino psicológico de las sociedades pasadas, tal como el historiador puede reconstruirlo, debe ser trasladado, en su inestabilidad, a una sucesión de imágenes mentales, se puede útilmente sustituir el viejo concepto de mentalidades por el de representaciones. Las representaciones generan el mundo social –esta es la hipótesis foucaliana– o son generadas por él –la hipótesis sociológica–. En los dos casos, la historia se puede descifrar como un texto o, mejor dicho, leerse íntegramente en el desarrollo del pensamiento discursivo. Por el contrario, si se encara la vía psicológica en su realidad afectiva y reflexiva, consciente e inconsciente, las relaciones que la historia mantiene con el mundo social y biológico se revelan más complejas. Estas relaciones obligan a considerar el proceso histórico como un juego de interacciones donde la actividad psicológica es a la vez instituidora e instituida, iniciadora y condicionada. El concepto de representaciones no era suficiente para rendir cuenta de esta complejidad, y el de las mentalidades, más globalizador, recuperó sus derechos.

Éste fue el debate que dividió desde los años setenta la corriente histórica surgida del pensamiento de Marc Bloch y de Lucien Febvre. Un debate que distinguía y, a veces, oponía, dos concepciones de antropología histórica: una, radical y restrictiva, que buscaba una historia de las representaciones; la otra, más abierta y preocupada por preservar, en la reconstrucción del desarrollo de la historia, el carácter aleatorio de las relaciones entre el universo mental, el universo social y el mundo natural. Michel Foucault, en rigor, no fue el iniciador de esta disociación, pero la amplificó y, quizá, la hizo evidente. Por ello me parece indispensable llevar a cabo un recorrido por su obra para aclarar el debate.

UNA CONVERSIÓN

La conversión de Michel Foucault a la historia provino de un desencanto filosófico o, mejor dicho, de una crítica de la filosofía. Sin embargo, las

[4] Ver *supra*, capítulo 4, pp. 111-139.

razones de esta conversión, como sus objetivos, seguían siendo filosóficas. Si queremos reconstruir la genealogía, es preciso hacer hincapié en dos corrientes intelectuales: el pensamiento crítico de *fin de siècle*, introducido por el escepticismo nietzscheano, y la epistemología racionalista francesa del siglo xx. De la primera Foucault retuvo la idea del relativismo de las condiciones de la verdad y, sobre todo, de una adecuación entre las posiciones de saber y las posiciones de poder. En su obra utilizó de buen grado la metáfora topológica para describir el sistema social como un entramado de dominación controlado por los que poseen el saber y sus medios de persuasión.

Esta visión del devenir de las sociedades como un proceso de dominación simbólica atravesó la sociología alemana de principios del siglo xx, de Max Weber a Georg Simmel, y más tarde, con la escuela de Frankfurt, se encontró con el concepto marxista de ideología. Su formulación más radical se dio en el pensamiento de Karl Mannheim, antes de su exilio en Gran Bretaña, quien identificaba el debate intelectual, hasta en su forma más noble y en principio más desinteresada, la del debate científico, con puros desafíos de poder.[5] De la corriente epistemológica francesa, ilustrada por Georges Canguilhem, de quien fue alumno, Michel Foucault retuvo la idea de que el conocimiento científico se desarrolla libremente en el marco de configuraciones conceptuales que definen los problemas y los criterios de validación. Estas configuraciones, que son en sí mismas cambiantes, fijan, para cada época, las condiciones y los límites de lo pensable. Esta idea subyace en el concepto de *episteme* de Michel Foucault.

Su relativismo crítico le condujo a reconstruir estos momentos de la verdad, interesándose no sólo en la constitución de nuevos entramados discursivos (textos eruditos, enunciados teológicos o jurídicos, etc.), sino también en la institucionalización de sus principios en las prácticas sociales. Este trabajo sobre los *corpus* de textos y documentos, cuya sincronía debe revelar la unidad del pensamiento, procede de las técnicas del historiador. Esto explica la positiva acogida que los historiadores de

[5] Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, París, Marcel Rivière, 1956 (traducido del alemán. La traducción más reciente al castellano es *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1997). El libro, aparecido en Alemania en 1929, provocó un importante debate en los últimos años de la República de Weimar, que Norbert Elias evocaba en sus recuerdos autobiográficos (*Norbert Elias par lui-même*, París, Fayard, 1991, traducido del alemán). La capacidad que Karl Mannheim dio a los *intelectuales sin ataduras*, y especialmente a los sociólogos, de objetivar la orientación ideológica del saber, evolucionó, después de establecerse con éxito en el mundo académico inglés, hacia una concepción aristocrática del magisterio intelectual.

los *Annales* reservaron a *La historia de la locura en la edad clásica*, ignorada, en cambio, en el ámbito de los filósofos.[6]

Este libro fue también el punto de partida de una larga amistad de Michel Foucault con Philippe Ariès, que lo editó. Ariès lo publicó en una colección de historia de las mentalidades que dirigía y en la cual, un año después, apareció su propio libro *L'Enfant et la vie familiale*. Se observaba una consonancia singular entre los dos libros, ya que ambos destacaban un fortalecimiento de la influencia del Estado sobre el cuerpo social en la Francia de Luis XIV, y también una voluntad del propio cuerpo social de dividirse. Philippe Ariès y Michel Foucault describían el mismo esfuerzo de la sociedad para clasificar, ordenar y separar. El primero, a raíz del surgimiento de una nueva visión del niño, a quien desde aquel momento había que mantener al margen del mundo de los adultos, por el lenguaje que utilizaba y los cuidados educativos que se le prodigaban. El segundo, a raíz del encierro de los locos ordenado por Colbert para aislarlos de los sanos de espíritu.

El método seguido por los dos libros no fue lo que sedujo a los historiadores de los *Annales*. Lo que caracterizaba a la historia de las mentalidades, especialmente la que, de Lucien Febvre a Robert Mandrou, privilegiaba el estudio de la cultura escrita, era el reconocer en textos de naturaleza diferente el nacimiento de una estructura mental, que se imponía en las formas más sofisticadas del pensamiento discursivo, como las obras literarias o filosóficas, y también en las instituciones o en las actitudes cotidianas. En Philippe Ariès, la proximidad a la historia de las mentalidades no tenía nada de sorprendente. Desde los años de la guerra fue un lector ferviente de los *Annales* y reivindicaba su espíritu. Para Michel Foucault se trataba, por el contrario, de una conversión audaz a los métodos de una disciplina en la que no se había formado, una audacia que parecía realmente herética a los ojos de sus colegas filósofos, pero que los historiadores apenas destacaron. Hasta tal punto la manera de nuestro filósofo de elegir sus fuentes y de interrogarlas se había hecho indistinguible de la de ellos.

El concepto de *episteme*, como hemos visto más arriba, ya estaba presente *avant la lettre* en la obra de Lucien Febvre, si nos fijamos en un libro como *El problema de la incredulidad en Rabelais*. Su insistente erudición, su recorrido de un autor a otro entre los lectores humanistas de

[6] *Folie et déraison. L'Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, *op. cit.* (en castellano: *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2000); *Naissance de la clinique*, 1963, *op. cit.* (en castellano: *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, Madrid, Siglo XXI de España, 2007).

Epicuro y de Lucrecio, entroncaba todavía con una historia de las ideas bastante tradicional. Para Lucien Febvre no se trataba de intentar averiguar si el truculento anticlericalismo de Rabelais recuperaba un auténtico ateísmo, sino si el ateísmo era pensable en su época.[7]

Lo que sedujo a los historiadores de la escuela de *Annales*, en particular a los especialistas de la época moderna que buscaban una explicación más satisfactoria sobre la naturaleza de la primera modernidad, fue el papel motor que los dos libros concedían a las mentalidades en el proceso de cambio social. En los dos modelos de explicación, el de un cambio llevado a cabo por las transformaciones económicas y sociales y el de un papel modernizador del Estado monárquico, que guiaron a los historiadores sucesivamente, y de manera contradictoria, desde los años cincuenta, Ariès y Foucault sustituyeron la idea de una autotransformación de la sociedad por el trabajo psicológico de división y organización que ésta efectúa sobre sí misma. El cambio no venía impuesto desde el exterior del cuerpo social por las obligaciones objetivas de los medios de producción o por la dinámica racionalizadora de una institución, el Estado moderno en construcción, sino que procedía de las profundidades de la sociedad, del movimiento oscuro de su inconsciente colectivo. Esa interpretación permitía evitar a la vez el determinismo implícito en la visión labroussiana, más o menos bien protegido bajo las alas del marxismo, y el culto al Estado monárquico, demiurgo de la modernidad, de la corriente de Roland Mousnier.

La visión del cambio social que propusieron los libros de Philippe Ariès y Michel Foucault sedujo por su inspiración antropológica, pero más todavía por la ambivalencia que introdujo en el concepto de modernización en el momento en que éste empezó a ser criticado por sus presupuestos finalistas. La voluntad de clasificación y de separación que ellos observaron en las nuevas actitudes hacia la infancia y la locura quizá acercaba el objetivo del racionalismo al ámbito filosófico. Debido al esfuerzo de poner en orden y de categorización que se impuso, la sociedad aumentó su capacidad de organización, su productividad económica y la eficacia de su asunción de responsabilidad sobre los destinos individuales, pero al precio de un fortalecimiento de las normas y de los controles represivos.

Max Weber, Simmel, y después los sociólogos de la escuela de Frankfurt o Freud, en otro orden de ideas, todos subrayaron el carácter represivo de la civilización y del progreso. En las visiones convergentes de Philippe Ariès y Michel Foucault se encuentra el eco de este pesimis-

[7] Ver más arriba, capítulo 3, p. 91.

mo del pensamiento crítico alemán. El retraso con el que se apoderó del pensamiento francés, después de dos guerras mundiales y de las múltiples convulsiones del siglo XX, no era propio de los historiadores. Quizá se debiera a que el país de Condorcet y de Auguste Comte encontraba difícil despedirse de la religión del progreso.

Los fundadores de los *Annales* no ocultaron su desacuerdo con aquella prolongada devoción. El galocentrismo y el eurocentrismo, así como el lugar exorbitante otorgado a los hechos y a las instituciones políticas (que Bloch y Febvre reprochaban a la corriente histórica dominante en su época), se unían implícitamente según ellos a la idea, escasamente científica, de una marcha irresistible del progreso en la cual Francia y Europa guiarían al conjunto de la humanidad gracias a sus avances democráticos.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el extraño matrimonio entre un marxismo productivista, tardío en la vida intelectual francesa, y las nuevas corrientes de las ciencias sociales importadas de Estados Unidos, que mezclaban el optimismo sociológico y el culto al crecimiento económico, revitalizó, a través del concepto de modernización, una adhesión a la idea de progreso que estaba de acuerdo con el espíritu de reconstrucción y el clima económico del momento. La corriente de los *Annales*, dominada en aquella época por el paradigma económico de Ernest Labrousse y por el auge del análisis cuantitativo, dispensó una buena acogida al concepto de modernización. En él se apoyó para comprender el cambio social, quizá incluso para intentar explicar los cambios de estructuras que imprimieron una tonalidad nueva a las sociedades industriales y a lo que, previamente, los historiadores franceses llamaban «la época moderna» o «la primera modernidad».

CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

El pesimismo de Philippe Ariès y el de Michel Foucault no eran exactamente de la misma naturaleza. Philippe Ariès sufría la nostalgia de un tiempo pasado, más cálido si no más feliz que el nuestro, al que, en *L'Enfant et la famille*, llamaba el tiempo de la «mezcolanza», porque mezclaba las clases sociales y los grupos de edad; un tiempo que no databa con precisión pero que situaba antes de la transformación de finales del siglo XVII y la llegada de la Ilustración. Ariès no sentía ningún aprecio por lo nuevo, eso que llamamos «modernidad», pero tampoco odio. Su enfoque agnóstico de la modernidad le permitía analizar con una agudeza singular las formas del cambio y localizar fácilmente en ellas la facultad de admiración que alimenta la reflexión antropológica.

Michel Foucault no sufría ninguna nostalgia por el tiempo pasado ni percibía como una pérdida los cambios que afectaban a las mentalidades o a las relaciones sociales. Pero tampoco tenía ninguna fe en las ventajas del advenimiento de la razón o del desarrollo de la ciencia. Todo enunciado, toda actividad de saber, son actos de poder mediante los que la sociedad no cesa de recrearse y modificarse. Según Foucault, la aparición de una nueva *episteme*, que suele ser el resultado de una crítica al saber establecido, no proviene de un impulso del pensamiento o de un poder liberador de la verdad que trascendería a las instituciones y a las relaciones de fuerza en el seno de la sociedad. Nace de las contradicciones de la sociedad misma y, si permite sobrepasarlas momentáneamente, es para retornarlas, para establecer una nueva división y un nuevo sistema de dominación. El saber siempre es algo establecido o destinado a oficializarse, ya que confiere una posición de autoridad a aquel que lo detenta, el dueño de los enunciados, a partir del momento en que es instaurado, y esa admisión determina los criterios de la verdad.

Philippe Ariès no creía en el progreso. Por el contrario, le atribuía a la herencia del pasado una riqueza humana siempre amenazada. Porque ante todo era historiador, en el mejor sentido de la palabra, y la contemplación de las formas del cambio le fascinaba más que le asustaba. Su nostalgia del mundo del ayer le sirvió finalmente de simple edulcorante para analizar lo que cambia sin pasión. Si el pesimismo de Michel Foucault era de alguna manera más radical que el de Philippe Ariès, esto se debía al punto de partida filosófico de su reflexión. El cambio no es para él más positivo que para el historiador de la infancia, simplemente ilustra la ausencia de una base estable y ontológica de la verdad. El cambio no sólo condena a la conciencia a soportar la inestabilidad de las condiciones de juicio, sino que condena a los hombres a pasar de un sistema de dominación a otro, ya que cada estado de la verdad correspondiente a una relación de poder engendra su propio sistema de dominación. Se podría aplicar a su visión de la sociedad y de la historia el calificativo de «marxismo desesperado» que se suele utilizar para definir la visión sociológica de Pierre Bourdieu. Un sistema de dominación sin salida.

¿Existe una relación entre la postura de intelectual profeta (o al menos, visionario) que el filósofo y el sociólogo han acabado por adoptar ante los movimientos sociales, y la visión pesimista del cambio social que es común a ambos? Michel Foucault concedía al poder crítico del pensamiento el privilegio e incluso la misión ética de hacer temblar la unión de saber y poder en que se basa el orden establecido y que justifica sus relaciones de dominación. Hasta la crisis de mayo del 68, concebía este cuestionamiento como una práctica esencialmente intelectual. Este

trabajo crítico del pensamiento proporciona a la humanidad el oxígeno necesario para no resignarse ante la injusticia del orden existente. Su impulso liberador es provisional. Acabará por imponerse otro estado de la verdad y por tanto un nuevo sistema de dominación. Sin embargo, al generar el conflicto y el cambio, es decir, la historicidad, el pensamiento crítico rescata a la humanidad de la sumisión.

La crisis de mayo del 68 supuso para Michel Foucault una revelación política, afectiva y moral que le llevó a ampliar su experiencia intelectual y, sobre todo, podríamos decir, su experiencia como intelectual. Impresionado por la autoridad de esta gran *toma de la palabra*, por retomar la expresión de Michel de Certeau, se dio cuenta de que un camino crítico como el suyo, que se hizo historiador en aras del rigor, para ir más allá de las aporías metafísicas, podía iluminar, o al menos aclarar, la crítica que hacía el movimiento social en la práctica. Ya antes de 1968, sus trabajos históricos sobre el nacimiento de las instituciones asilares habían encontrado un importante eco dentro de las corrientes de la psiquiatría (como en las de la pedagogía institucional) que criticaban el tratamiento por reclusión y aislamiento de la demencia.

A principios de los años setenta, Foucault apoyaba directamente el movimiento de la antipsiquiatría que inspiró el fin del internamiento y la reforma de los hospitales psiquiátricos. Paralelamente a su investigación sobre la institución penitenciaria en el siglo XIX que iba a desembocar en *Surveiller et punir*,[8] defendía activamente el GIP (Groupe d'Information sur les Prisons), que no tuvo los mismos efectos reformadores que la corriente de la antipsiquiatría con la institución asilar, pero que atrajo la atención de la opinión pública sobre cierta zona de sombras de nuestro sistema social. Finalmente, complementó sus últimas investigaciones consagradas a la historia de la sexualidad con una participación militante en el movimiento homosexual (especialmente en la revista *Gai-Pied*).

Ningún escritor desde Gide se había beneficiado a la vez de semejante aura intelectual e influencia reformadora. Sería necesario un libro entero para analizar el fenómeno Foucault en toda su extensión y complejidad. Otros podrían hacerlo, o lo han hecho ya, con bastante más competencia. En parte, esto se alejaría de mi propósito, pero sólo en parte. Porque la influencia considerable que tuvo sobre toda una generación de historiadores data precisamente del período posterior a 1968, durante el que el trabajo

[8] *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975 (existe traducción al castellano: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2008).

crítico de la reflexión, es decir, ante todo de la investigación histórica, quedó íntimamente ligado a un ejercicio de oposición al orden social.

El resplandor, casi se podría decir magnetismo, de sus lecciones en la Universidad de Vincennes y después en el Collège de France, tuvieron un destacado papel. Michel Foucault encajaba en aquel entonces en la figura muy francesa del gran autor que ilumina su siglo mientras pone en tela de juicio la misma experiencia que debería definir. Para los movimientos sociales que apoyaba, todos vinculados a la denuncia de las iniciativas de exclusión de nuestra sociedad, no quería ser un guía espiritual que llegaba para poner su genio al servicio de una causa, sino un militante entre otros militantes. En cuanto a su misión crítica, no quería basarla en la posición de acusador del intelectual, encarnación de la conciencia humana, sino en la ascesis de la investigación histórica, según él lo único capaz de sacar adelante «una ontología crítica de nosotros mismos».

MICHEL FOUCAULT HISTORIADOR

En el ambiente de después del 68, la ventaja concedida al intelectual académico y al trabajo de erudición del intelectual profeta, como inspirador y actor de la protesta, lo tenía todo para exaltar a los jóvenes historiadores inseguros de la utilidad social de su tarea y su esfuerzo. En su búsqueda de un papel social, estos historiadores se encontraron con el pensamiento de Michel Foucault en el momento en que su pesimismo de fondo se diluía ante el heroísmo de la investigación y del pensamiento crítico. Según Foucault, no se podía esperar deshacer la superposición del saber y del poder que estructura la sociedad y es su base como sistema de dominación. Pero se podía, e incluso se debía, dar la vuelta al arma del saber contra la opresión del sistema establecido a través de una crítica que desvelase el discurso normativo que alimenta el poder. Para Foucault, el filósofo inspirado que regala su pensamiento brillante a una sociedad paralizada por sus propios criterios de juicio no es necesariamente un héroe en esta revelación crítica. Ésta sólo puede deducirse de un minucioso trabajo de desciframiento de los enunciados en vigor que reconstituye su origen, eso que él mismo llamaba una «arqueología del saber».

Este trabajo vuelve el camino del filósofo indistinto del camino del historiador. El triunfo de la investigación histórica como incentivo de la crítica social se concretó en Michel Foucault en el momento en que su actitud política se radicalizó pero también en el que su concepción de la historicidad de los criterios del saber se sistematizó. *Les Mots et les choses* supuso en aquel momento un cambio metodológico: el libro se basaba en

un *corpus* de textos teóricos de los siglos XVII y XVIII que recogía ejemplos de gramática general, economía e historia natural para analizar el auge de una nueva *episteme* en la que el hombre dejaba de ser el testigo de la creación para convertirse en un objeto científico. En el humanismo del Renacimiento, que colocaba al hombre en el centro de un universo que explorar en el que la unidad estaba asegurada por las nociones de analogía y representación, se sucedió la construcción de una ciencia del hombre sobre el modelo de las ciencias de la naturaleza. En al menos dos obras posteriores, *Moi, Pierre Rivière* y *Le Désordre des familles* (escrito con Arlette Farge), Michel Foucault tuvo acceso a las fuentes habituales que registran el habla y la experiencia de los hechos justiciables.[9] Pero, en lo esencial, sus investigaciones se concentraron a partir de ese momento en el análisis de textos normativos, que le permitirían llegar más rápido al núcleo de su objetivo: una historia de la verdad.

Esta evolución en la obra de Michel Foucault suscitó ciertas reservas entre los historiadores, incluso entre aquellos que le eran más favorables. El debate que se estableció a propósito de *Vigilar y castigar* constituyó, en este aspecto, un momento crucial.[10] Las admirables primeras páginas, consagradas al sistema de condena antebeccariano del Antiguo Régimen, maravillaron a los historiadores por su fuerza evocativa y por su capacidad para resaltar la lógica monárquica de la sanción. Al explicar los suplicios en la plaza pública, Michel Foucault mostró como todo asunto criminal tomaba un carácter de lesa majestad. El crimen era un insulto contra la persona del soberano y lesionaba, por decirlo así, el cuerpo del rey. Es por eso que la condena debía grabarse, por compensación, en el cuerpo del culpable, con el hierro, la amputación o el suplicio.

Su análisis del nuevo sistema penitenciario que puso en marcha el tren de reformas de la primera mitad del siglo XIX recibió, en cambio, una acogida más discreta entre los historiadores. En donde otros sólo percibían un procedimiento combinado de sanción y reeducación para confiscar la

[9] *Les Mots et les choses*, París, Gallimard, 1966 (en castellano: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2008); *Moi, Pierre Rivière*, París, Gallimard, 1973 (en castellano: *Yo Pierre Rivière: habiendo degollado a mi madre, a mi hermana, y a mi hermano*, Barcelona, Tusquets, 2001); (con Arelette Farge) *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille*, París, Gallimard, 1982.

[10] Michelle Perrot (ed.), *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*, París, Seuil, 1980. Ver, en particular: Jacques Léonard, «L'historien et le philosophe», seguido por la respuesta de Michel Foucault «La poussière et le nuage», pp. 9-39 ; una mesa redonda celebrada el 20 de mayo de 1978, en la que Michel Foucault respondía a las preguntas de los historiadores, pp. 40-56. Hay también algunas afirmaciones críticas en el epílogo de Maurice Agulhon, pp. 313-314.

libertad del detenido, Foucault distinguía una voluntad totalitaria de control integral del cuerpo social. El *Panoptikon* de Bentham, quien inventó un espacio carcelario donde el preso no podía escapar de la vigilancia de los guardianes, era para Foucault la ilustración paradigmática de una nueva *episteme* de la transparencia en las conductas individuales. La prisión ya no era un simple lugar de encierro que poseía las virtudes redentoras y de reeducación que el *muro* de la justicia eclesiástica, ancestro de la prisión moderna, atribuía al aislamiento. Era la forma extrema, infligida a los que habían transgredido las normas de la buena conducta y de la vigilancia, a la que el Estado pretendía someter al conjunto de la sociedad.

Este proyecto de arquitectura carcelaria inspiró a muchos constructores de prisiones, debido a su concepción de un espacio perfectamente vigilado, radiado a partir de un centro que era justamente el puesto de vigilancia. Para Michel Foucault, expresaba la lógica no sólo del nuevo sistema penitenciario, sino también del sistema social en su conjunto. Ya no se trataba de gobernar mediante el terror y la exhibición de la violencia como hacía el poder del Antiguo Régimen, que sólo sabía rechazar al condenado o castigar su carne. Se trataba, a partir de aquel momento, de supervisar y disciplinar. El nuevo sistema penitenciario prolongaba de un modo más explícitamente coercitivo un conjunto de disciplinas todavía tiernas pero que ya estaban en marcha en el cuerpo social.

Estas acciones disciplinarias contribuían a la interiorización de un orden que no dejaba al individuo, ni en su espacio vital ni en su conciencia, la menor opción de retirada. «La prisión –escribió Foucault– no es hija de leyes ni de códigos, ni del aparato judicial (...). No está sola, sino ligada a toda una serie de dispositivos *carcelarios* que son bien distintos en apariencia (porque están destinados a aliviar, curar y socorrer) pero que tienden todos a ejercer un poder de normalización».[11] El hecho de reconocerse la prisión misma como un instrumento de represión, tal como la concibieron las reformas del siglo XIX, no era más que la punta visible del iceberg del nuevo sistema de poder y de los nuevos saberes que se proponían encargarse, cada vez más, del cuerpo social, un sistema cuyo resultado sería el Estado social de derecho, pero quizá también el Estado totalitario. Porque tanto uno como el otro son resultado de la «fabricación del individuo disciplinario», la nueva *episteme* cuya puesta en marcha en el siglo XIX analizó Michel Foucault al interesarse por el registro penitenciario.

[11] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 314.

MICHEL FOUCAULT FRENTE A LOS HISTORIADORES

Esta presentación de lo que podemos llamar «la modernidad del siglo XIX» ha provocado problemas a los historiadores en un doble ámbito. La evolución de la institución y de la política penitenciaria tal como se puede reconstituir con los medios clásicos del análisis histórico está lejos de haber tenido la continuidad que describe el trabajo basándose en algunos proyectos de reformas penitenciarias o de arquitecturas carcelarias. El funcionamiento de las prisiones en la época no tenía la coherencia ni la eficacia que Foucault le concedía, porque las reformas que se sucedieron muestran diferencias e incluso oposiciones radicales, de objetivos y convicciones. El trabajo de investigación que realizó Tocqueville, que en aquella época, 1830, era un joven magistrado, para estudiar el sistema penitenciario americano, se inserta dentro de un debate que ocupó la vida parlamentaria de la Restauración y movilizó a políticos de primer orden, como Decazes, fundador de la Société Royale des Prisons. Reducir la diversidad de opiniones e intereses políticos ante la utopía de un proyecto arquitectónico es tratar la complejidad de la realidad de una época con una desenvoltura que un historiador difícilmente puede aceptar.

La obsesión por reformar la sociedad que acosaba al siglo XIX provocó un aumento de rasgos utópicos. Por lo demás no importa qué utopía, pues incluso la más angelical habría mostrado para Michel Foucault, por su tendencia a sistematizar y a construir un orden virtual, una pretensión sobre el mundo social tan totalitaria como la que extrajo de la filosofía utilitarista de Jeremy Bentham. De una forma más general, al historiador le cuesta reconocer, en la visión que propone la obra, el clima del siglo XIX de aprecio a las nuevas tendencias institucionales e ideológicas de la vida política. El arraigo progresivo del sistema parlamentario, que implicaba el reconocimiento oficial de la pluralidad de opiniones e intereses, explica la riqueza y la diversidad del debate sobre la reforma penitenciaria que Michel Foucault no había tenido en cuenta. El liberalismo político que reclamaba una protección del individuo contra los abusos del poder de coerción del Estado dio origen a este debate, especialmente durante la primera mitad de siglo.

Se puede considerar sin duda el liberalismo, a la manera de Marx, como un disfraz que disimula bajo un universalismo que es pura apariencia los intereses de las clases dirigentes y su vinculación con la preservación del orden existente. Podemos admitir igualmente que una dinámica del desarrollo del marco estatal y del control social hizo de las naciones del siglo XIX, partidarias del régimen parlamentario y las ideas liberales, sociedades más controladas y más autocontroladas, más que las socieda-

des del Antiguo Régimen, sometidas al despotismo de monarquías más o menos ilustradas. Sin embargo, no se pueden reducir los debates, los conflictos y los cambios de esta época, que el historiador debe esforzarse en aprehender en su complejidad, a una conspiración irresistible de todas las innovaciones institucionales e intelectuales para crear *el individuo disciplinario*. Al contrario, la intensidad de los enfrentamientos políticos y de las luchas sociales evidencia movimientos contradictorios y evoluciones aleatorias que no guardan ninguna relación con la teleología de la represión descrita por Michel Foucault.

Presentar el recorrido del siglo XIX como la preparación, si no la prefiguración, de una integración del cuerpo social en la que los regímenes totalitarios del siglo XX se hacen indistintos del modelo del Estado social supone introducir una confusión, que el historiador difícilmente puede admitir, entre un sistema que se asienta sobre la negación de los derechos individuales y otro que protege a los individuos contra las desigualdades y las vicisitudes susceptibles de amenazar su autonomía. La hipótesis inducida por Michel Foucault de una proximidad entre dos sistemas políticos que tenemos tendencia a oponer proviene de la idea de que los suaves requisitos de las democracias avanzadas son tan destructores para la autonomía del actor social como las inflexibles exigencias de las dictaduras, pero nos parecen más suaves porque están más interiorizadas. Ya que el poder de consentimiento que suscita la adhesión de los individuos al discurso científico y al dispositivo de control de la relación social es, desde su punto de vista, tan implacable como la coerción de un régimen policial.

Esta propuesta puede discutirse en el plano teórico. Pero un historiador siente sobre todo deseos de criticarla en el ámbito histórico. Ni el Estado social ni el Estado totalitario se impusieron como resultado natural e ineluctable de una nueva manera de pensar el mundo social. Surgieron como efecto de las luchas sociales y de los conflictos políticos en los que se enfrentaron concepciones y objetivos radicalmente opuestos. Si se intenta diferenciar estos dos modelos políticos, ya no a la manera clásica, por las fuerzas sociales y los programas que les permitieron instaurarse, sino por la concepción de las relaciones entre el Estado y el cuerpo social que representan, se les puede atribuir una aspiración común a reforzar el papel del Estado, pero con objetivos totalmente opuestos. Considerar el Estado social como la forma eufemística o más bien interiorizada del Estado totalitario responde a un sofisma.

Soy consciente de estar atribuyendo a Michel Foucault una hipótesis que él nunca planteó explícitamente. Es una hipótesis que sugieren su análisis de la extensión de los dispositivos de control social en el siglo

XIX y el papel represivo que le atribuía al pensamiento político y científico, sin dejar el mínimo espacio posible a las ideas y a la influencia del liberalismo. ¿No es eso acaso prestar a su análisis una voluntad de interpretación histórica global que no tenía? Él mismo se preocupó de indicar mediante una nota al final de la obra el sentido de este planteamiento histórico. «Interrumpo aquí este libro –escribió–, que debe servir de segundo plano histórico en los estudios sobre el poder de normalización y sobre la formación del saber en la sociedad moderna».[12]

¿Hay que pensar que, al elegir estudiar el desarrollo del discurso penitenciario, Michel Foucault no quería proponer una nueva interpretación del siglo XIX, sino simplemente mostrar la continuidad del proceso de normalización en marcha en las peripecias de los enfrentamientos políticos, para subrayar la convergencia de las innovaciones del poder y las invenciones del saber? Si se proponía analizar el sistema social como una simple prolongación o, mejor dicho, como una mera proyección del sistema de pensamiento, tal vez no era con la pretensión de atestiguar toda la complejidad de las relaciones sociales que tiene la realidad de una época. Así podría explicarse la nota conclusiva de *Vigilar y castigar*, que anticipaba las críticas de los historiadores. El saber no busca, según él, comprender el mundo, sino apropiárselo. Por eso Michel Foucault se propuso poner al descubierto, bajo la génesis de una ciencia del hombre que asume su dimensión social, biológica o psicológica, la expansión de una voluntad ilimitada de controlar el mundo social.

ESAS COSAS OSCURAS

En la obra de Foucault, la idea de una articulación del saber con el poder se debía a la convicción, ya presente en los durkheimianos, de que el sistema social es, en primer lugar, un sistema mental. Pero Foucault le añadía la atención al institucionalismo como fundamento de lo social, que respaldaba su análisis con el razonamiento histórico y convergía con el razonamiento del más indudable de los historiadores que inspiraron a los fundadores de *Annales*: Fustel de Coulanges. Así pues, había algo parecido a un retorno a las fuentes en ese nuevo espíritu que Michel Foucault introdujo entre los historiadores. Les permitió deshacerse de una visión ingenua de las instituciones que las trataba o como un dispositivo autónomo perfectamente legible dentro de los poderes que los textos legislativos les confieren, o como una cáscara vacía.

[12] Ibíd., p. 315.

La idea de que no hay que reducir el ejercicio del poder a las instituciones encargadas explícitamente de velar por el orden mediante la amenaza o mediante la fuerza, tales como la administración, la policía, la armada o la justicia, sino que es necesario buscarlo en la influencia del consentimiento de ciertas representaciones o de ciertos rituales aparentemente anodinos, estaba ya presente en *Los reyes taumaturgos* de Marc Bloch. Hasta la última consagración, la de Carlos X, los reyes de Francia estaban obligados a exhibir su poder sanador tras haber recibido la santa unción que les confería la realeza consagrada, imponiendo las manos sobre algunos pobres enfermos escrofulosos. Marc Bloch describía, no sin humor, el embarazo de los consejeros de Carlos X a resucitar lo que ellos consideraban viejas supersticiones arcaicas y las dudas del propio rey. Tras haber anulado, por miedo al ridículo, la visita prevista para la ceremonia al hospicio Saint-Marcoul de Reims, Carlos X se decidió de repente a cumplir la tarea ante un escaso público de enfermos.[13] En la monarquía inglesa, la única gran casa reinante de Europa donde el rito simbólico del poder sanador del soberano había sido introducido a imitación del ritual francés, su declive fue bastante rápido. El rito, como mostró Marc Bloch, no sobrevivió a la revolución puritana, pese a que Cromwell estuvo tentado de utilizarla en su beneficio.

Marc Bloch era, ante todo, historiador. No exponía una tesis. Exploraba un documento sin descuidar ninguna pista, con cierta curiosidad abierta, sin presupuestos *a priori*, lo que era para él *la regla del oficio*. Por eso se preguntaba acerca de la realidad psicosomática que había detrás de los casos de curación atestiguados. A este respecto señalaba que se expidieron certificados de curación incluso al final de la visita efectuada por Carlos X a Saint-Marcoul en 1825 con tan poca convicción. Bloch evocaba los mecanismos de creencia o autosugestión en unos términos que hoy en día parecen remitir a un positivismo un poco anticuado. Se apoyaba en las ideas de James Frazer y en su antropología simbólica para evocar los orígenes mágicos de la realeza, aunque admitiendo que un estudio retrospectivo sobre el origen del ritual más allá de los testimonios propiamente históricos no llegaría demasiado lejos.

En cambio, Marc Bloch no concedía ninguna importancia, como comentaba sorprendido Jacques Le Goff, a la teoría de la magia del etnólogo durkheimiano Marcel Mauss, a quien estaba próximo.[14] ¿Acaso consideraba el milagro de los escrofulosos como un rasgo de la mentalidad primitiva, es decir, «de un pensamiento todavía poco evolucionado

[13] Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, *op. cit.*, capítulo VI, pp. 402-403.

[14] Jacques Le Goff, prefacio a Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, *op. cit.*, p. XXXV.

y totalmente sumido en lo irracional»? No, porque si retomaba la noción de Lévy-Bruhl de mentalidad primitiva era para reconocer inmediatamente que «la realidad histórica es menos simple y más rica que semejantes fórmulas».[15] El carácter primitivo de estas representaciones no designaba ni su lejano origen, inaccesible para el historiador, ni su pertenencia a un estado anterior de la humanidad, sino el hecho de que atañían a la psique profunda, al inconsciente colectivo. En realidad, estas *cosas oscuras*, como él mismo las llamaba, estos ritos que enmarcaba en su capacidad para sobrevivir en un contexto psicológico que las volvía válidas, no eran inherentes al poder y a su capacidad para obtener consentimiento. Al contrario, confirmaban la insuficiencia performativa del poder real, que, para hacerse obedecer, no debía descansar únicamente sobre la amenaza de recurrir a la fuerza o sobre su poder de persuasión.

Para provocar el acto de servidumbre voluntaria que representa la obediencia a una autoridad, hace falta algo que fascine, que anule el juicio, como la exhibición de una fuerza mágica, y que despierte no sólo las esperanzas intelectuales de la época, sino, por el contrario, un fondo irracional, de viejas creencias reprimidas en el inconsciente colectivo. Marc Bloch no utilizaba este lenguaje propio de la psicología freudiana. Pero el carácter hermenéutico de su andadura, ese arte del *by path*, como él mismo lo definía en la introducción del libro, que consistía en prestar atención a las cosas laterales, o mejor dicho, a lo que se deja de lado, sí que recordaba al método psicoanalítico.[16] Dentro del ceremonial de coronación, comentado con profusión, la secuencia de tocar a los escrofulosos atrajo su curiosidad porque se mantuvo hasta el último Borbón, a pesar de que suscitaba escepticismo y burlas después de haber transcurrido tanto tiempo.

Esta ambivalencia remite al mecanismo del lapsus de Freud, que es a su vez dictado por el inconsciente y cometido por descuido. Cuando escribió *Los reyes taumaturgos*, Marc Bloch estaba convencido de que la autoridad política no era el único fenómeno social que requería la ayuda del inconsciente. Yendo más allá del intelectualismo durkheimiano, Marc Bloch no estaba lejos de pensar que toda sociedad reposa no sobre las creencias, sino sobre un inconsciente compartido, y que el proceso de institucionalización sobre el que una sociedad construye su cohesión debe cavar sus fundamentos por debajo de la conciencia despejada.

Entre *Los reyes taumaturgos* y *La sociedad feudal*, el pensamiento de Marc Bloch evolucionó sensiblemente en lo que se refiere al lugar que

[15] Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, *op. cit.*, capítulo II, p. 52.
[16] Marc Bloch, ibíd., introducción, p. 18.

el historiador debe ocupar en el universo mental. Dejó de afirmar que «las mentalidades son unas», como había avanzado en el proyecto de enseñanza de su primera candidatura al Collège de France; al contrario, enmarcaba el reflejo de las contradicciones sociales en las maneras de pensar el mundo y de pensarse dentro del mundo. Estas contradicciones no eran las creencias compartidas que estructuran una sociedad, sino las divisiones de los grupos sociales que se organizan de verdad, por ejemplo en el control y reparto de los recursos y también de cómo pretenden justificarse. Las mentalidades como visiones del mundo o estilos de sensibilidad se parecen, en *La sociedad feudal*, a las construcciones ideológicas. Cuando Marc Bloch evocaba el amor cortés, no pretendía averiguar, como ya hemos visto, en qué medida la idealización de la mujer atestiguada por la poesía de los trovadores traducía la realidad de las relaciones entre hombres y mujeres en la época. Bloch definía este rasgo de la cultura nobiliaria como una postura de distinción, dentro de los términos que prefiguraban la sociología de Pierre Bourdieu.[17] Si Marc Bloch percibió, a partir de ese momento, una estrecha relación entre las maneras de pensar y de sentir de una sociedad, y las estructuras de dominación sobre las que descansa (de una manera que parece anunciar la adecuación postulada por Michel Foucault entre las formas del saber y las formas de poder), estaba lejos de confundir las dos esferas y, sobre todo, de considerar que enclaustraban a la sociedad, por una especie de programación integral de las normas y de las prácticas. Para él la cohesión de una sociedad debe tanto a las tensiones que la atraviesan como a la aptitud de las clases dominantes de hacer pasar su visión del mundo por el orden natural de las cosas.

Al unir cada época a una *episteme* que explicase su manera de ser y de pensar el mundo, Michel Foucault distinguió huellas de heterogeneidad, que se podían enmarcar en las mentalidades que sostienen a menudo las desigualdades sociales. Foucault ignoró la complejidad de los procesos que obligan al historiador a analizar, a diversificar los niveles de análisis antes de proponer un modelo de explicación de conjunto. Dentro de la actividad de la sociedad, no concedía ninguna importancia a la actividad de un inconsciente colectivo. Ciertamente, el espíritu de una época, eso que él llamaba su *episteme*, puede concebirse como un inconsciente colectivo, ya que existe a espaldas de la conciencia explícita y por debajo de la reflexión individual, imponiendo a todos los mismos valores y el mismo sistema de justificación. Pero entre la conciencia explícita del

[17] *La Societé féodale*, *op. cit.*, tomo II, libro primero, capítulo 2: «La vida noble», p. 432.

actor social y el régimen de verdad, que construyen tanto el saber de una época como su sistema de poder, no existe, según Michel Foucault, ninguna distancia ni ninguna posibilidad de maniobra.

UNA TEORÍA DE COMPLOT PERMANENTE

Si los historiadores no reconocieron en esta visión de un siglo XIX pretotalitario lo que les había seducido en *Historia de la locura*, es decir, una manera de hacer preguntas a los textos y de cuestionar las prácticas que prolongaba y a la vez sobrepasaba su propio punto de vista, quizá se debió, en primer lugar, a que el método esta vez se encontraba demasiado alejado del suyo. Como en *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault eligió para *Vigilar y castigar* textos que desarrollasen un argumento. Encontraba las estructuras de pensamiento que caracterizan el régimen de verdad de una época en las proposiciones reformadoras de estos textos pero, más aún, dentro de la concepción disciplinaria del orden social que conllevaba su intención reeducadora, incluso la más generosa.

El concepto de *episteme* como orden de la verdad, es decir, a la vez orden del discurso y orden social, encontró aquí sus límites. La realidad histórica que el historiador es capaz de reconstruir y comprender se reducía, para Michel Foucault, a un conjunto de enunciados. Lo cual es perfectamente admisible en un recorrido antropológico vinculado a reemplazar aquello que genera significado en el desarrollo de la historia. Sin embargo, según él todos los enunciados deben decir lo mismo, para afirmar la coherencia del sistema de pensamiento que une las formas de poder y las formas del saber de una época. Los textos son intercambiables, como decía Clifford Geertz, para quien la alteridad de una cultura es un texto que interpretar en el que cada fragmento, ya se trate de una institución (como las peleas de gallos en Bali), de un ritual de cortesía o de un mito, contiene en sí mismo un código genético en que se basa la singularidad de cada cultura.[18]

El concepto de *episteme* postulaba la unidad mental de una época, como hacía, en su imprecisión, la noción de mentalidades tan querida por los fundadores de los *Annales*. Pero Marc Bloch y Lucien Febvre tenían un enfoque psicológico de esta comunidad mental. Consideraban las mentalidades a la vez como un dispositivo intelectual que estructura

[18] Clifford C. Geertz, *Bali, interprétation d'une culture*, París, Gallimard, 1983 (traducido del inglés). Además del célebre ensayo: «Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais», ver el prefacio a la edición francesa.

las maneras de percibir o de razonar (eso que ellos llamaban el «utillaje mental»), como un conjunto de concepciones compartidas y como un estado de la sensibilidad que permite a los individuos comunicarse también mediante sus emociones. La dimensión colectiva de las mentalidades que causa la unidad de una época tenía para ellos un carácter funcional; creaba entre los individuos un clima (Marc Bloch habla de «atmósfera mental»), un espacio de comunicación en el seno del cual podían exhibir sus estrategias, expresar sus conflictos, etc.

Para Michel Foucault, la *episteme* de una época sirve al pensamiento. Produce a la vez el saber y las condiciones de la verdad. Proporciona a los individuos, además de las herramientas para comprender el mundo social en el que están inmersos, las razones para aceptarlo. No hay distancia entre las razones para aceptar el orden del mundo que se nos propone y nuestra capacidad de juicio, no hay margen de maniobra para expresar dudas o desacuerdo, porque la época impone en un mismo movimiento su visión del mundo y los criterios para apreciar su validez. Esta adecuación del estado de la verdad al estado de la sociedad se explicaba por la correspondencia que postulaba Michel Foucault entre las figuras del poder y las del saber. Era un postulado, no una demostración.

La radicalidad de su crítica tuvo, especialmente a raíz de *Vigilar y castigar*, un importante eco que no debemos subestimar, y mucho más allá de los círculos eruditos. El libro criticaba una institución que ha permanecido explícita y consustancialmente punitiva en un mundo en el que los valores morales (el ideal de los derechos del hombre) y las corrientes científicas (que tienden a explicar los comportamientos mediante sus determinaciones psicológicas y sociales) rechazan la noción de castigo. Pude calibrar la recepción del libro cuando tuve la ocasión, en 1982, de entrar en una prisión de alta seguridad, la central de Saint-Maur, para dar una charla ante los detenidos durante un ciclo de conferencias organizado por un amigo. El auditorio siguió mi exposición sobre la historia de la familia con una cortés atención, para interrogarme después, en la ronda de preguntas, sobre lo que opinaba de *Vigilar y castigar* «ya que lo que describe Foucault –precisaba un detenido– es lo que nosotros vivimos y es el espacio donde vivimos todos los días». Dos siglos después de Bentham, la central de Saint-Maur, una de las más modernas de Francia (desde que se quemó a raíz de un motín), era ciertamente, con su plano concéntrico y su arquitectura horizontal, una perfecta aplicación del *Panoptikon*...

Constaté una influencia igual de grande del libro al otro lado de la barricada, en un público del Instituto de Formación para la Educación Vigilada (l'Institute de Formation à l'Éducation Surveillée) ante el que, por la misma época aproximadamente, había sido invitado a hablar. Estos

futuros educadores de jóvenes delincuentes se embarcaban en una institución en plena mutación, que se esforzaba por reemplazar su función anteriormente represiva por un papel de ayuda para la reinserción social. Ellos encontraban en el pesimismo crítico de Michel Foucault una respuesta provisional que los liberaba de sentimiento de culpa que les provocaba la ambivalencia de su tarea a la vez educadora y represiva. *Vigilar y castigar* desempeñaba para estos futuros agentes de un sistema judicial en crisis el mismo papel que *Les Héritiers* de Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron tuvo para los profesores durante el decenio precedente. En ambos casos, es la misma idea lo que permite al actor social insatisfecho de su papel acusarse a sí mismo y sentenciar su propia libertad. La idea de un pacto intrínseco, por epistemológico, del saber y del poder, condenada a producir y preservar un orden social basado en las relaciones de dominación, permitía a estos agentes del Estado de conciencia culpable considerarse como los instrumentos involuntarios de esta dominación.

Vigilar y castigar ha sido el libro de Michel Foucault más discutido por los historiadores, pero también quizá, junto con *Historia de la locura...*, el que más los ha influido. Esta influencia ha sido fecunda en los que tomaron su concepción de la institucionalización de las prácticas sociales como ángulo de ataque para explorar una documentación diversa y ampliar el campo de análisis. La historia tradicional examinaba las instituciones bajo la forma que ellas mismas se atribuían oficialmente, como instrumentos autónomos suspendidos sobre la sociedad y la conciencia de los hombres. En su lugar, Michel Foucault acostumbró a los historiadores a tratarlas a través de sus procesos de incorporación a la sociedad. El Estado no vive encerrado dentro de sus ministerios y cuarteles. Vive en nosotros, invadiendo nuestras maneras de pensar y modificando las formas de nuestra aceptación de la realidad. Antes de emitir algunas reservas sobre la concepción conspiracionista de la historia que puede ser inducida por la decisión foucaldiana de confundir saber y poder, debemos recordar el desengaño saludable que proporcionó a los historiadores la deslocalización de las relaciones de poder que sugirió la empresa crítica del filósofo historiador.

LA BIOPOLÍTICA EN CUESTIÓN

Consideremos ahora la trayectoria de Georges Vigarello, ejemplar por la construcción de una antropología histórica del cuerpo. Su primer libro, *Le Corps redressé*, dedicado a la historia de la gimnasia, estaba directamente inspirado por lo que Michel Foucault llamaba «la creación del

individuo disciplinario». Más adelante amplió su búsqueda a la historia de las concepciones de la higiene y de la salud. Vigarello supo confrontar el carácter normativo del discurso académico y de la biopolítica del Estado con la imposición desfasada de las representaciones populares y la complejidad de las transformaciones sociales.[19] Demostró, sobre todo, que si la corporeidad, es decir, la manera de gestionar el propio cuerpo, de presentarlo a los demás, de dictarle las posturas apropiadas, de sentirlo y de sentirse uno mismo a través de él, era el resultado de una construcción social, no era por una simple atribución. Porque esta construcción social era también una construcción del imaginario, una invención de uno mismo en la que se mezclaban las estrategias personales de autorrealización, de placer, de resistencia y de separación. La noción de construcción social que invade hoy en día las ciencias humanas se ha convertido en una fórmula mágica que nos permite exorcizar nuestra pertenencia al mundo natural a través de la hipótesis de su artificialidad y su historicidad. Como si el pensamiento crítico tuviera como tarea recuperar la inocencia y la autenticidad sepultadas bajo las atribuciones de la sociedad.

En realidad, las relaciones sociales tienen una parte ligada al mundo natural y sus procesos de desarrollo, y las interacciones a las que someten a los individuos tienen tanta autenticidad como los caracteres biológicos de la especie humana. O más bien estos caracteres biológicos tienen ellos mismos una historia que está estrechamente ligada a la de nuestras sociedades. La idea estaba ya presente en *El Mediterráneo*, de Fernand Braudel. Desde los años setenta esta idea acompañó el progreso de los estudios sobre la historia de la muerte que hemos comentado anteriormente. El mérito de Georges Vigarello consiste en haber introducido la aportación conceptual de Michel Foucault en este sector particularmente rico del recorrido de la antropología histórica.

También volvió a plantear el enfoque foucaldiano, si consideramos lo que el concepto de biopolítica puede tener de esclarecedor, incluso de fascinante (y son muchos los historiadores embelesados por él), pero también de insatisfactorio. Michel Foucault hablaba de un «umbral de modernidad biológica» para calificar el momento crucial del siglo XVIII. Recordando la aparición conjunta de un saber demográfico

[19] De la obra de Georges Vigarello mencionaremos especialmente: *Le Corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*, París, Delarge, 1978; *Le Propre et le Sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, París, Seuil, 1985 (existe traducción al castellano: *Lo limpio y lo sucio: la higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, Altaya, 1997); *Le Sain et le malsain, santé et bien-être depuis le Moyen Âge*, París, Seuil, 1993 (existe traducción al castellano: *Lo sano y lo malsano: historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días*, Madrid, Abada, 2006).

(con los políticos aritméticos) y de una política de la vida ligada a controlar el flujo de la población y a mejorar su calidad, definía ésta como el paso de la biohistoria al biopoder. «Por primera vez en la historia, sin duda –escribió–, la biología se refleja en la política». Este giro no representaba, a su parecer, el primer contacto entre la vida y la historia.

> Si se plantea la cuestión del hombre, en su especificidad como ser vivo y en su especificidad en relación con los otros seres vivos, lo razonable reside en buscar en el nuevo modo de relación de la historia y de la vida: en esta posición doble de la vida que la sitúa en el exterior de la historia como su entorno biológico y en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y de poder.[20]

Michel Foucault tuvo el mérito de subrayar el giro de la Ilustración y de presentarlo bajo un nuevo aire al señalar la interpenetración, en esta ruptura, de una intención epistemológica y de una intención política. Pero, ¿tenía razón al oponer en este punto a una humanidad «para la que el hecho de vivir no se habría planteado durante milenios más que (...) en el azar de la muerte y su fatalidad», con el mundo nuevo de la Ilustración, en que la cuestión de la vida se habría convertido de pronto en objetivo del saber y del poder? Los historiadores de épocas más antiguas pudieron discutir la rigidez de esta frontera cronológica. En efecto, el corte subrayado por Michel Foucault tuvo mucha importancia en el discurso académico. Sin duda, nadie antes que él había resaltado con semejante nitidez la importancia de un pensamiento biológico que naturalizaba los comportamientos psicológicos, por ejemplo a propósito de la histeria femenina y la diferencia de sexo, de la que hacía un abismo infranqueable.

Podemos aceptar la idea de que el pensamiento demográfico en formación en la época de la Ilustración acusó la misma tendencia a localizar leyes naturales y mecanismos biológicos allá donde no se veía más que la voluntad divina. Pero sólo en parte. Malthus, por ejemplo, el pensador demógrafo más inspirado de finales del siglo XVIII y que encarnaba perfectamente las nuevas intenciones de la biopolítica, estaba convencido de que la mortalidad era inmutable porque así lo quería Dios. Por lo tanto, los hombres, según él, tenían que actuar sobre la natalidad. En cambio, la idea de que el príncipe podía y debía actuar sobre los flujos de población, tanto por interés político como por obligación moral, y de que

[20] Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, pp. 186 y 189.

debía mantenerse informado sobre la población y su estructura existía ya en muchos Estados antiguos.

El populacionismo de la monarquía francesa (y de otros Estados europeos), claramente formulado a partir del Renacimiento, estaba estrechamente ligado a un pensamiento económico de inspiración mercantilista. Sin embargo, reflejaba igualmente una actitud voluntarista respecto a la vida y al crecimiento de la población. Entre los particulares, es decir, los individuos o los grupos familiares, el abandono fatalista al azar biológico coexiste desde siempre junto con el sentimiento de que se puede actuar sobre él por medios mágicos o pragmáticos. Las actitudes respecto a la enfermedad, como nos ha enseñado, por ejemplo, la historia de las epidemias, no se abandonan jamás a las fuerzas biológicas. Cada cultura, sea cual sea su capacidad para comprender el funcionamiento del universo biológico, se esfuerza por adaptarse a este universo, por construirse con él, por protegerse de él y por domesticarlo.

Podemos preguntarnos si Michel Foucault, al querer llamar la atención a toda costa sobre una ruptura epistémica, no cedió ante un historicismo integrador análogo al que inspiró Lucien Febvre con *El problema de la incredulidad en el siglo xvi: la religión de Rabelais*. Foucault asoció en una misma temporalidad las transformaciones del pensamiento erudito, teórico y articulado; los presupuestos que inspiran la acción pública de los gobernantes, las autoridades locales u otras instituciones dotadas de un poder reconocido, y, finalmente, las representaciones que inspiran el inconsciente colectivo de una sociedad en las prácticas cotidianas y en las situaciones de crisis (epidemias u otras). En mi opinión, la tarea de una antropología histórica, en cambio, es distinguir en las transformaciones del universo mental distintas temporalidades y distintos niveles, como hizo, por ejemplo, Marc Bloch en *Los reyes taumaturgos*. Una época se define menos por el cambio que afecta a uno u otro ámbito que por el efecto de ese cambio sobre la combinación que forman simultáneamente las diferentes temporalidades y los distintos registros de la actividad mental.

Si hay una novedad en la política de la Ilustración que Michel Foucault supo señalar mejor que ningún otro, no hay que buscarla ni en la implementación de una política de sanidad pública (como la creación de los oficiales de sanidad), simple intensificación de una preocupación que existía desde hacía tiempo, ni en el progreso de una ciencia biológica y de una ciencia social que abordaron científicamente los fenómenos de población. Se encuentra en la preocupación por la salud física y el bienestar de los sujetos, que reemplazó a la preocupación por la salud moral y religiosa. Se encuentra también en la convicción extendida entre

las elites dirigentes de que tal objetivo debe apoyarse ante todo en las luces de la ciencia.

Sin embargo, esta convicción, que parece confirmar la colusión foucaldiana del saber y del poder, coexistió todavía mucho tiempo en la visión popular y en el discurso de las autoridades, con las representaciones más arcaicas de la desgracia biológica y la manera en que hay que combatirla. Cuando el alto funcionario de la sanidad pública Antonin Proust se acercó en 1892 a la frontera española para tomar medidas contra el cólera, el periódico *Le Temps* refirió: «Ha partido solo para afrontar al ejército enemigo que estaba ya en la frontera». Tanto el comentario del periodista como la iniciativa del administrador tomaban prestada una concepción heroica de la lucha contra la epidemia copiada de la imagen teológica del arcángel abatiendo al demonio, que pertenecía a una *episteme* de otro tiempo.

La asimilación de la amenaza microbiana a un ejército en marcha que se puede bloquear en la frontera remite menos al estado de los conocimientos biológicos de la época, como remarca Georges Vigarello, que a sus obsesiones políticas: la amenaza exterior que obliga a fortificar las fronteras y la amenaza interior de los conflictos sociales, de la masa ofuscada y de las clases peligrosas.[21] La visión combativa de la resistencia a la enfermedad, con la potencia de su lejana herencia teológica, ha resurgido recientemente a propósito del sida en un contexto ideológico acorde con los valores de nuestra época. La movilización unánime del Estado y la nación ha sido reemplazada por el duelo heroico del enfermo contra el mal: un combate singular que afirma los derechos imprescriptibles del individuo y reintegra al enfermo en la esfera de la sociedad activa, no como paciente sino como socio del personal de sanidad.[22]

El enfoque antropológico obliga a considerar las representaciones en su discontinuidad epistemológica y en su temporalidad heterogénea. Las mentalidades no son simples muros de resistencia encerrados en su larga duración. Pueden actuar y reaccionar repentinamente, pero reinterpretando las concepciones antiguas. En este trabajo de reinterpretación, como subrayó Philippe Ariès, la creación no está exclusivamente del lado de las elites eruditas y dirigentes y la inercia del lado de las mentalidades populares. Por no haber comprendido la complejidad y la ambivalencia de

[21] Georges Vigarello, *Le Sain et le malsain. Santé et mieux-être depuis le Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 263.

[22] Ver Claudine Herzlich, «Between Stigmatization and Mobilisation: Aids in French Society», en André Burguière y Raymond Grew (ed.), *The Construction of Minorities. Cases for comparison across Time and around the World*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2001, p. 299.

las representaciones, la manera en que la invención recicla en sí misma lo antiguo, Michel Foucault, sin duda, exageró la novedad de la biopolítica, cuyo inicio situaba a finales del siglo XVIII. Su compromiso por dar preferencia en la comprensión de una época a la unión del pensamiento discursivo y la acción política, curiosamente, volvió a dar vida a los defectos de una historia política anticuada que confundía los objetivos de los gobernantes y el impacto de sus decisiones sobre el cuerpo social.

Así se comprende que el pensamiento foucaldiano pudiera inspirar una visión reductora a los historiadores, que se precipitaron sobre los textos más normativos creyendo así penetrar directamente en el corazón de la fábrica social. Después de la fastidiosa lentitud de la historia serial, la búsqueda de las normas implícitas que regulan una sociedad parece haber ofrecido en el camino de la historia un prodigioso atajo. Pero es una ilusión. Lo que el historiador puede confiar en alcanzar cuando sólo elige textos normativos, inconsciente o explícitamente, y sólo se adhiere a las normas que respaldan su punto de vista, no es la realidad de una época en su contingencia y heterogeneidad. Es una visión normativa, virtual, de la realidad.

Lo que el historiador alcanza a conocer, de hecho, es el imaginario del autor. Tanto si el testimonio sobre la miseria del proletariado proviene de observadores antirrevolucionarios, hostiles a la civilización industrial como Villeneuve-Bargemont, como si proviene de un higienista vinculado a la mejora de la sanidad pública como Villermé o de un reformador preocupado por cambiar las relaciones sociales en el mundo del trabajo, siempre es un proletariado imaginario el que plantean, incluso aunque sus descripciones lleguen a captar informaciones valiosas para el historiador sobre las costumbres de vida de las clases populares. Reducidos a los criterios de conformidad subyacentes en sus análisis, estos testimonios, no obstante tan distintos de las medidas que preconizan de los saberes de los que se valen (cristianismo social, sociología, higienismo, liberalismo económico, socialismo utópico o marxista, etc.) manifestan en su ideal social una gran convergencia. ¿Hay que asombrarse de ello? Su visión refleja la cultura de las clases dominantes; eso que se llamaba, en otro tiempo, sus prejuicios.

No podemos atribuir esta convergencia a una conspiración de los saberes dominantes sin una sistematización injustificada del juicio. No se puede considerar la visión reformista, preocupada por mejorar las condiciones de la vida o el estado de salud de las clases populares, como la versión suave, luego en definitiva más perniciosa, de la voluntad de disciplinar a las clases populares que se expresa abiertamente en las exigencias coercitivas de los conservadores. Esa asimilación caracteriza

la era de la sospecha sobre las motivaciones y las justificaciones del actor, que pesó sobre las ciencias sociales en Francia desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. En los años setenta esta manera de pensar lo social entró en resonancia con la obsesión *sesentayochista* de la recuperación. Esto explica su éxito ante las nuevas generaciones de historiadores. Avanzando tras los pasos de su inspirador carismático, un gran número de jóvenes historiadores privilegiaron el estudio de lo que el siglo XIX llamaba «la filosofía moral». Estaban convencidos de que, descifrando el discurso normativo de magistrados, médicos u observadores de las clases populares que ejercían un cierto control social en un ámbito u otro, iban a descubrir las normas que gobernaban a la vez los espíritus y el orden social en el Estado naciente.

Esta inmersión en el océano de los informes, testimonios y fantasías de todos los que creían que tenían algo que decir sobre la sociedad demostró tener, en un primer momento, una destacable eficacia, especialmente para el caso del siglo XIX.[23] Al revelar, bajo el texto, el metatexto de las categorías de juicio, estos estudios dieron una legibilidad inesperada a las descripciones del entorno popular que los pensadores socialistas de la época (como Marx a propósito de Villermé) y los historiadores después de ellos habían utilizado hasta entonces por su contenido informativo, sin tener en cuenta la ideología que construía su visión. Convirtieron en elocuentes los proyectos insípidos de los filántropos y otros visitantes de pobres. Sin embargo, tras una primera lectura en la que nos dejamos arrastrar por el brío de la demostración, estos trabajos mostraron sus límites. La voluntad de encontrar en todos los dispositivos concebidos para observar y ayudar a las clases populares (higienistas filántropos, reformadores sociales, etc.) la misma pretensión de disciplina e infantilización del proletariado aporta algo de repetitivo, de monótono y, finalmente, de superficial al esquema de la explicación.

[23] Una serie de estudios publicados en los años setenta, en particular los de la revista *Recherches* (la revista del CERFI (Centre d'Etudes, de Recherches et de Formation Institutionnelles) dirigida por Félix Guattari), consagrados a los esfuerzos de las clases dominantes por disciplinar al naciente proletariado, ilustran el ascendiente del pensamiento foucaldiano sobre toda una generación de investigadores que abordaron la historia social con un nuevo tono, sabiendo mezclar impertinencia, criticismo y perspicacia.

CAPÍTULO 9
¿HAY QUE ACABAR CON LAS MENTALIDADES?

¿Deberíamos explicar el gran movimiento de retorno a las fuentes discursivas por parte de los historiadores en los años ochenta como el simple efecto de una aversión a los métodos seriales? Las razones de esta inversión fueron principalmente metodológicas. La riqueza, por no decir superabundancia, semántica de los textos discursivos o del discurso simbólico de las imágenes se oponía a la aridez de la historia serial, que exigía un largo ejercicio de examen de documentos antes de poder obtener un resultado con significado. La historia serial denotaba unas tendencias, unos ritmos a menudo desconocidos que, además, era necesario someter a un trabajo de interpretación. Los textos en seguida sugieren las interpretaciones. Pero es posible adelantar también las razones teóricas. El papel impulsor atribuido a partir de aquel momento a los factores culturales dentro de la explicación del cambio desplazó a las estructuras de producción de las fuentes materiales del lugar central que les había sido concedido por los modelos históricos, inspirados en el pensamiento económico liberal o marxista, sobre los que se apoyaba la historia serial.

El reajuste teórico, operado tanto por la escuela de *Annales* como por las ciencias sociales a las que ésta estaba íntimamente ligada, no puede ser separado de la crisis que atravesó en aquel momento el pensamiento marxista. No porque las ciencias sociales estuvieran dominadas por el marxismo, sino porque el paradigma que les servía para pensar el mundo social dominaba también el pensamiento marxista. El desplazamiento de la contradicción principal, generadora del cambio social, de la esfera socioeconómica a la esfera cultural, o incluso ideológica, dio cuerpo a un nuevo avatar intelectual del marxismo en Francia: el althusserismo, que hacía de la ideología el motor de la Historia. Ésta es la transferencia teórica que debemos analizar ahora más de cerca. Porque en este punto la atención ampliada a los fenómenos culturales reforzó el lugar del universo

mental dentro del campo de análisis del historiador, preparando una división, más aún, una puesta en duda, de la noción de las mentalidades.

LA REVOLUCIÓN COMO REPRESENTACIÓN

Los responsables de la celebración universitaria del bicentenario de la Revolución ofrecieron una elocuente ilustración de este desplazamiento teórico al elegirlo como tema para el gran coloquio internacional celebrado en la Sorbona, que debía constituir el punto culminante de las actividades científicas organizadas en todo el mundo sobre «la imagen de la Revolución».[1] Podríamos sospechar que Michel Vovelle, organizador del coloquio, quería evitar el debate sobre la naturaleza y el influjo de la Revolución que estaba de moda entonces entre los historiadores. Elegir estudiar las imágenes de la Revolución permitía soslayar las cuestiones sobre la hipótesis central, convertida en *credo* por parte de la historiografía de izquierdas, la hipótesis de una relación directa entre la crisis socioeconómica del Antiguo Régimen tal como Ernest Labrousse la había conceptualizado y la voluntad política de los actores de la Revolución de destruir el antiguo orden.

La polisemia de la noción de imagen ofrecía, ciertamente, una gran libertad de movimiento a la orientación del coloquio. En un primer sentido, que yo calificaría de «relativista», *imágenes* significa «interpretaciones». Se trata del camino esencialmente historiográfico que pretende examinar las diferentes interpretaciones de la Revolución. Sin embargo, si todas las interpretaciones merecen ser tomadas en cuenta, su idoneidad queda en entredicho y la Revolución se convierte en una pura cuestión de interpretación. Esta orientación, acorde con el espíritu posmoderno, ofrecía

[1] Michel Vovelle (dir.), *L'Image de la Révolution française*, París-Oxford-Nueva York, Pergamon Press, 1989, 3 volúmenes. En un prólogo singularmente breve y lacónico, Michel Vovelle recordaba que el tema del coloquio era el que Charles Ernest Labrousse había propuesto ya en 1984. Podemos imaginar que el maestro de la historia serial, desaparecido un año antes del bicentenario, dudaba en hacer un uso más amplio de la polisemia para debatir sobre las visiones encontradas de la Revolución, a la vez en el corazón del propio acontecimiento, en la circulación política de la referencia a la Revolución francesa a través de la Europa del siglo XIX, en las memorias y conmemoraciones múltiples de la Revolución y en particular para exponer los enfrentamientos historiográficos actuales. Esos temas forman la arquitectura de la publicación de las actas. Pero la ausencia de debate en esta publicación extraordinariamente dispersa y, sobre todo, la ausencia de artículos de síntesis que hubieran debido dar cuenta del estado de las discusiones dan la impresión de que este gigantesco coloquio internacional fue concebido ante todo para disolver la angustiosa complejidad de la explicación histórica de la Revolución en el espejo de mil caras de sus representaciones.

eventualmente una escapatoria a la guerra de las interpretaciones que asolaba el ámbito de los historiadores franceses de la Revolución. En un sentido más psicológico, las imágenes pueden significar el imaginario de la Revolución, es decir, tanto la plasmación en imágenes (consideremos el extraordinario desarrollo de la imaginería y la caricatura) como su puesta en escena. Esta aproximación prolonga directamente la historia de las mentalidades preconizada por los fundadores de los *Annales* y está íntimamente ligada a Michel Vovelle, quien consagró la mayor parte de su obra, como hemos visto, a la historia de las mentalidades. Las prácticas ceremoniales (en la *Piété baroque*), rituales (en *La Mort en Occident*) o festivas (en *La Métamorphose de la fête*) son los campos que eligió para estudiar el surgimiento, desigual según los grupos sociales, de nuevas formas de sensibilidad y de una visión del mundo más secularizada.[2]

Un tercer sentido se presenta como una variante radical del anterior. Las imágenes no son simplemente la expresión de los conflictos de intereses o de ideas que estructuran el ámbito social y el ámbito político, sino el campo principal del enfrentamiento. La Revolución es, en su inicio y en su desarrollo, ante todo un conflicto de imágenes. Esta aproximación puede invocar en su favor una reabsorción total del desarrollo de la historia en el universo mental tal como Michel Foucault había establecido. Si existe una adecuación entre las afirmaciones del saber y las posiciones de poder, los conflictos que tejieron la intriga de la Revolución pueden ser comprendidos integralmente como conflictos de enunciados. El conjunto de la Revolución, si se consideran sus distintas dimensiones de oscilación política, de conmoción social e institucional, puede leerse, incluso en sus estallidos de violencia, como el alumbramiento doloroso de una nueva *episteme*. Pero en el momento del bicentenario la influencia del pensamiento de Foucault sobre el historiador medio estaba en retroceso. Había sido sustituida, en parte, por la de Pierre Bourdieu, que situaba en el campo simbólico el corazón de los antagonismos sociales y el proceso de dominación consustancial a la estructura de toda sociedad. Diseñada sobre la interpretación de la Revolución, esta concepción invita a considerar los textos discursivos, los de los filósofos, los publicistas o los oradores de la Revolución; pero también el discurso simbólico de la producción iconográfica, de las prácticas, de los ritos festivos o punitivos, como el nivel de lectura principal del acontecimiento revolucionario.

El trabajo de Roger Chartier, que compartía esta lectura de la Revolu-

[2] Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation. Les attitudes devant la mort en Provence au xviii^e siècle*, 1973, *op. cit.*; *La Mort et l'Occident de 1300 a nos jours*, 1983, *op. cit.*; *Les Métamorphoses de la fête en Provence (1750-1820)*, París, Flammarion, 1975.

ción, es un buen barómetro del espíritu de la época. Su título, *Les Origines culturelles de la Révolution*, señalaba, con un guiño al viejo libro de Daniel Mornet, que Chartier hacía de la dimensión cultural, tomada en su sentido más amplio, a la vez motor y desafío principal del enfrentamiento revolucionario.[3] La hipótesis de una responsabilidad del pensamiento de la Ilustración en el detonante de la Revolución es tan antigua como la misma Revolución, tanto que se puede medir la capacidad de renovación de la historiografía de la Revolución por su capacidad de alejarse de este cliché. Daniel Mornet devolvió algo de lustre a esta interpretación esforzándose en documentarla con precisión y apoyándose en una visión difusionista del poder de las ideas. Fue uno de los primeros en practicar el escrutinio sistemático de los inventarios de las bibliotecas; un método que tuvo más tarde su momento de gloria cuando la historia cuantitativa giró hacia la historia «serial de tercer nivel».[4]

Roger Chartier pretendía alejarse de esta concepción tradicional de la historia de las ideas que atribuía un papel casi mecánico a la difusión del pensamiento filosófico. No se trataba tanto de atribuir la Revolución, o al menos sus grandes orientaciones políticas, a la influencia de las ideas filosóficas, intentando reencontrar las huellas directas de esta influencia en las declaraciones de los actores de la Revolución o en sus lecturas; como de analizar las formas de apropiación de las ideas y de las maneras de pensar de los ilustrados, por parte de las capas sociales externas al entorno instruido en cuyo seno se debatían, o incluso por parte de las capas sociales extrañas al mundo alfabetizado. Se trataba sobre todo de ver cómo el eco directo o indirecto de un debate intelectual que se concebía a sí mismo como una empresa de persuasión y de movilización de la opinión desplazó las polarizaciones sociales transformando los objetivos culturales.

Considerar el enfrentamiento revolucionario ante todo como un conflicto de representaciones no quiere decir que la Revolución no tuviera lugar más que en los discursos y en el imaginario. El enfrentamiento de las representaciones revelaba los antagonismos que estructuraban la sociedad, pero no era sólo un reflejo de éstos. Los actores sociales no actuaban en función de sus intereses o de sus posiciones sociales, sino en función de la idea que se hacían de ellos. Así pues, se puede decir, como ya sugería la sociología durkheimiana, que las representaciones controlan la estructura de la sociedad en la misma medida en que son controladas por ella.

[3] Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution*, París, Seuil, 1991.

[4] Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution*, París, A. Colin, 1993 (la traducción más reciente al castellano: *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo xviii: los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa, 2003).

LA NOCIÓN DE MENTALIDADES CUESTIONADA

Dentro del largo movimiento de expansión de la historia cultural, el concepto de representaciones tendía cada vez más a reemplazar al de las mentalidades. *Representations* fue el título elegido en Estados Unidos por una revista de historia que ilustra el entusiasmo creciente por una aproximación cultural o antropológica de la historia intelectual, si entendemos por ésta el hecho de relacionar la historicidad de la actividad intelectual con la variabilidad y la diversidad de las prácticas culturales de una época a otra y de una sociedad a otra. ¿Era esto una mejora? ¿Se puede considerar como un avance teórico el hecho de haber cambiado el concepto amplio e impreciso de mentalidades propuesto por los fundadores de los *Annales*, por el concepto elegido treinta años antes por la escuela durkheimiana para reformular la sociología como una psicología social? El alcance de este desplazamiento conceptual fue claramente señalado por el historiador de la ciencia Geoffrey Llyod en un trabajo de título provocador.[5] Comparando el concepto de mentalidades con la noción de mentalidad primitiva de Lévy-Bruhl, Llyod intentó demostrar su ineficacia para pensar los cambios de orden intelectual y cultural que afectan a la actividad de la consciencia reflexiva.

Llyod tomaba como caso de estudio la interpretación del nacimiento del pensamiento científico en el mundo griego. La revolución mental (retomando una expresión de Lucien Febvre) que representaba ese aspecto fundamental del milagro griego no podía explicarse, según él, por una mutación interna en el pensamiento griego, que habría pasado de la mentalidad prelógica a la mentalidad lógica. La mutación debía estar relacionada con la formación de la ciudad y, más en concreto, con la génesis de la democracia ateniense, de la que ésta es inseparable. La institución de la deliberación abierta, pública, y de la confrontación de distintos puntos de vista en el funcionamiento político de la ciudad favoreció el arte de argumentar y de persuadir en los modos de razonamiento, al igual que en el funcionamiento de las instituciones judiciales.

El arte de argumentar desarrolló la necesidad de demostrar. La necesidad de demostrar introdujo la idea de que el mundo natural era totalmente explicable y de que esa explicación tenía que apoyarse en proposiciones refutables. Geoffrey Llyod, en lugar de una psicogénesis del pensamiento lógico, que creía leer en la manera en que la noción de mentalidades podía rendir cuentas de un fenómeno como el nacimiento del espíritu científi-

[5] Geoffrey E. R. Llyod, *Pour en finir avec les mentalités*, París, La Découverte, 1993 (traducido del inglés).

co, prefería la hipótesis de una sociogénesis del razonamiento científico. Según él, no había que atribuir el nacimiento del pensamiento científico a una transformación interna de la estructura del espíritu humano, sino a los nuevos principios de razonamiento introducidos por la transformación de las estructuras sociales y políticas de la ciudad griega.

No sé con certeza si Marc Bloch y Lucien Febvre hubieran desaprobado esta hipótesis ya expuesta, casi en los mismos términos, por Jean-Pierre Vernant en 1957 en los *Annales*, ni si les hubiera parecido una refutación de la noción de mentalidades.[6] Las mentalidades eran inseparables, a su parecer, de la configuración de la sociedad que las producía, y se transformaban en interacción con ella. No estaban lejos de pensar, como Halbwachs, que en la vida mental todo es social.[7] Si existe un desacuerdo entre Llyod y ellos, se encuentra más allá de esta afirmación, y concierne al estatus de la estructura cognitiva de la conciencia, a aquello que se llamaba simplemente la «razón» en la época de Bloch y de Febvre.

La cuestión, como hemos visto más arriba, había provocado debate durante el período de entreguerras, en las Semaines du Centre de Synthèse, entre Henri Berr y el psicólogo Janet, quien aceptaba más fácilmente la idea de Lévy-Bruhl de una mentalidad prelógica.[8] Ahora bien, sobre este punto, los fundadores de los *Annales* se sentían más próximos al relativismo de Janet. Para comprender su punto de vista como historiadores, es preciso intentar mantener el debate en su dimensión propiamente filosófica. Interesados en comprender el cambio de las sociedades, se inclinaban a pensar que éste afectaba a las estructuras mentales en su globalidad.

La noción de mentalidades permitía tener en cuenta esta globalización. Su carácter inclusivo permite pensar el universo mental, incluso en lo que se refería a las estructuras del entendimiento, dentro de una relación interactiva con el mundo social. La noción de representación, en cambio, cuando no tropezaba contra la hipótesis idealista de una asimilación del mundo con su representación, conducía a la idea de una vida mental impuesta cuya organización oscila entre dos determinismos que constriñen y empobrecen la mirada de las ciencias sociales. O el orden social, y sobre todo la relación de dominación que conlleva, no era más que la proyección de lo que aceptamos como el orden de la verdad, tal como

[6] Jean-Pierre Vernant, «Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive de la Grèce», *Annales ESC*, 2, 1957, pp. 183-206.

[7] Ver Laurent Mucchielli, *Mythes et histoires des sciences humaines*, París, *op. cit.*, capítulo 8, «Pour une psychologie collective. La querelle entre Halbwachs et Blondel».

[8] Ver *supra*, capítulo 4, pp. 111-139

sugería el concepto foucaldiano de *episteme*, o la vida mental estaba enteramente programada por la organización de la sociedad.

Los dialectos de las ciencias sociales hablan hoy fácilmente de la producción social de un rasgo de comportamiento, como la angustia del más allá o la embriaguez en tal o cual sociedad pasada. Esta precaución de lenguaje permite, la mayor parte del tiempo, descuidar el estudio de la dimensión social del fenómeno, en beneficio de un comentario de texto que hace resaltar sus aspectos psicológicos y normativos. Puesto que, si todo está dictado por el sistema social, resulta superfluo interrogarse sobre los modos concretos de articulación de las emociones o de las creencias en la posición de los actores sociales dentro del campo de las prescripciones y de las tensiones de su propia sociedad.

Geoffrey Llyod se abstuvo de caer en semejante esquematismo. Por el contrario, describía con agudeza el contexto social y político en el que surgió la ciencia griega: la formación de la ciudad que dio cuerpo a un sistema de asamblea y a un sistema judicial, basados ambos en la deliberación y en la argumentación a partir de principios claramente establecidos. Para destacar las condiciones sociales particulares que dieron lugar al nacimiento de la ciencia occidental, comparaba el modelo histórico con la ciencia china, influida por la ética confuciana de la armonía y por la estrategia del compromiso. Para la ciencia occidental, el debate intelectual es también un combate en el que la verdad debe el predominio al poder de convicción que le procura su cohesión lógica. Convencer es vencer. El modelo occidental de razonamiento científico debe este carácter polémico al principio de confrontación de los puntos de vista introducido por el funcionamiento deliberativo de la ciudad griega.

Este modelo ponía el acento en la forma del razonamiento, su rigor y su economía de medios, más que en la adecuación del resultado a la realidad. La ciencia china, guiada por la moral confuciana de la armonía social, que el poder imperial convirtió en un instrumento de gobierno, reposaba más sobre la conciliación que sobre la confrontación. Buscaba alcanzar la verdad por aproximaciones sucesivas que acercaran los puntos de vista. Los dos modelos científicos, radicalmente opuestos por el estilo que imponían al desarrollo del razonamiento y a las formas de producción de la verdad, debían sus diferencias a las concepciones de las relaciones sociales y de la organización política sobre las que fueron construidos.[9] Para Geoffrey Llyod, su desemejanza acababa aquí. No afectaba al funcionamiento del entendimiento y la lógica del razonamiento, que escapaban tanto al tiempo como a la diversidad de las

[9] Geoffrey E. R. Lloyd, *Pour en finir avec l'histoire des mentalités*, *op. cit.*, capítulo IV.

culturas porque lo debían todo a la estructura de la mente y nada a la evolución de las sociedades.

Ahora bien, el concepto de mentalidades tenía, a ojos de Geoffrey Llyod, el inconveniente de no descartar la actividad del razonamiento. Como antaño Henri Berr a propósito del concepto de mentalidad primitiva, Llyod le reprochaba al concepto de mentalidades que difuminara la estructura de la razón, o, por expresarlo como Kant, las categorías *a priori* del entendimiento, garantes de las relaciones estables entre la conciencia y la realidad, en los estados psicológicos que el individuo debe a la particularidad de su cultura, de su existencia social o de su trayectoria personal. La noción de mentalidad me parece, por el contrario, que, sin reducir las categorías intelectuales a estados psicológicos variables, tiene más en cuenta, a causa de su imprecisión y su capacidad para englobar ideas, la complejidad del universo mental en sus relaciones con el mundo social y en su capacidad para producir el cambio. Permite, sobre todo, no separar artificialmente, en el análisis histórico de la vida mental, su dimensión afectiva o inconsciente de su actividad reflexiva.

La noción de representación proponía, en cambio, una concepción demasiado intelectualizada de la vida mental, que la reducía a su actividad cognitiva y a sus enunciados más explícitos. Lucien Febvre, como hemos visto, se negaba a separar, dentro de las manifestaciones de la vida mental que componían la unidad y la singularidad de una cultura o de una época, aquello que es «deducido» de aquello que es «aceptado como tal sin deducción». Para comprender la génesis de nuestras concepciones científicas, Lucien Febvre consideraba necesario tener en cuenta «el recorrido histórico de lo mágico a lo matemático, la sustitución progresiva de las influencias cualitativas e irracionales por relaciones lógicas y cuantitativas».[10]

Se puede discutir el aspecto evolucionista de su hipótesis de una expansión progresiva del pensamiento lógico y cuantificador, un evolucionismo del que no se ocupaba especialmente. Influenciado por las ideas de su amigo Henri Wallon sobre la ambivalencia de la conciencia, Lucien Febvre insistía en otra ocasión sobre el carácter fluctuante, a través del tiempo, de las relaciones entre racionalidad y afectividad.

La noción de *utillaje mental*, que designaba los medios de los que disponía una sociedad para construir y formular sus razonamientos, así como la noción aún más imprecisa de *atmósfera mental*, utilizada por March Bloch en *La sociedad feudal*, tenían en común que, para explorar

[10] Lucien Febvre, «Folklore et folkloristes», *Annales d'histoire sociale*, 1939, *op. cit.*, p. 154.

el universo mental de una época, querían mantener unidas las formas de la sensibilidad, las manifestaciones afectivas y la actividad intelectual. El sentido común, que no es más que la expresión habitual de la ideología producida por nuestra sociedad para hacernos aceptar el orden de las cosas, nos incita a separar y, sobre todo, a jerarquizar estas actividades. Sin embargo, la psicología no acepta esta división. En la operación de anamnesis en particular, la memoria se apoya sobre los soportes emocionales y sensoriales (la magdalena de Proust es mucho más que una invención novelesca) tanto como sobre los indicios conceptuales y lingüísticos.

Las mismas emociones son sometidas en sus manifestaciones a las normas en vigor que fijan, dentro de cada cultura, el nivel de expresividad admitido. Pero mantenidas a raya o invitadas a expandirse, no son más que puras reservas de lágrimas, de risa o de simples movimientos del diafragma. Son, a su manera, las formas de juicio. Revelan las relaciones personales que mantenemos con nuestro sistema de valores: la angustia ante una situación que insulta a este sistema de valores o lo amenaza, el alivio de verlo compartido por los allegados y por los desconocidos. Marc Bloch suponía, no sin motivo, que en la fuente de las grandes emociones colectivas resurgían las representaciones arcaicas. Las invitaciones de los fundadores de los *Annales*, un poco vitalistas, a «vivir la historia», a buscar, como el ogro de la fábula, la carne humana, concernían sin duda, en primer lugar, a la noción de mentalidades. A su parecer, la descripción psicológica de una época, de la que ésta obtenía sus propias características, se debía a la manera en que se articulaban los diferentes niveles de la vida mental.

Marc Bloch remarcaba que no nos comunicamos con el pasado más que por vestigios psicológicos.[11] Ni siquiera los documentos concernientes a la actividad más material, como la forma de una parcelación o las cuentas de un mercader, nos entregan en absoluto el pasado en su materialidad, sino la significación y el valor que los actores de la época atribuían a su vida material. El fragmento de cerámica datado en la Grecia arcaica no nos pone en contacto con los griegos del s. VI a. C. porque pongamos nuestros dedos sobre un pedazo de alfarería que ellos tocaron, sino porque representa una huella o rastro a partir del cual podemos intentar reconstruir el sistema comercial de la época, y también el sistema mental. Su localización nos informa sobre los circuitos comerciales existentes entonces. Cuando presenta elementos decorativos o escenas pintadas, nos revela la imaginería estética, las creencias, el saber mitológico de la

[11] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, *op. cit.*, p. 184.

época. Este rastro material nos remite a lo inmaterial de una sociedad, a su genio económico, estético, cognitivo o religioso.

Sin embargo, ¿cómo redescubrir la profundidad de las prácticas, su peso social, la amplitud de su difusión y sus transformaciones, en ausencia de una verdadera documentación serial sobre las cantidades producidas, los precios, el volumen de las transacciones, los comportamientos demográficos, las actitudes religiosas, etc., análoga a la que ha permitido renovar la historia de las sociedades preestadísticas de la época moderna, por ejemplo? ¿Cómo reconstruir la disposición particular de los afectos, de las sensaciones y de las representaciones propias de una sociedad antigua como el mundo griego, que nos ha transmitido un *corpus* más rico de textos discursivos, jurídicos, filosóficos, científicos o literarios que de fuentes demográficas, económicas o sociales?

MIRAR EL MUNDO CON LOS OJOS DE LOS GRIEGOS

Para responder a esta dificultad, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet y la corriente historiográfica que se constituyó en torno a ellos obraron, después de los años sesenta, una especie de revolución copernicana en el estudio de la Antigua Grecia. Lo que hicieron, a primera vista, fue recluirse en los enunciados del *corpus* de los textos griegos, como si el sentido y la historia completa de una sociedad se pudieran deducir de sus representaciones. Este aislamiento se parece al que hemos analizado en Michel Foucault y Philippe Ariès. Pero la similitud sólo es aparente. Este retorno a los textos demuestra, por el contrario, el intento por parte de los historiadores de escapar de una concepción demasiado intelectualizada de las mentalidades, ya que privilegiaron el análisis interno de los textos articulados. En mi opinión, no tanto para compensar la pobreza de las fuentes seriales o incluso factuales de la Antigüedad, como para combatir los efectos proyectivos de una herencia literaria excepcionalmente rica.

Desde la constitución de las humanidades clásicas en el Renacimiento (incluso desde los clérigos de la Edad Media), nuestro aprendizaje escolar se basa en la idea de que se lo debemos todo a la cultura grecorromana. Esta visión alimenta una impresión de proximidad y de continuidad con el mundo antiguo que lleva a ver en la *Ecclesia* de Atenas el ancestro directo de nuestra Asamblea nacional, y a imaginar a los líderes políticos de la democracia ateniense con los rasgos de los dirigentes de la IIIª República. Esta ilusión no salvó a la historia erudita, que puso tanta convicción en deducir la historia griega de sus

instituciones que éstas se percibían como los prototipos de las democracias modernas.

Buscando vencer esta ilusión de proximidad proveedora de anacronismo, Jean-Pierre Vernant y sus amigos se reconciliaron con el principio de distanciamiento de Fustel de Coulanges. Este principio conducía, en primer lugar, a tomar precauciones contra las proyecciones afectivas sobre el objeto de investigación, que suponían un obstáculo para la ascesis de objetivación de la postura científica. El autor de *La ciudad antigua* pretendía sobre todo desprenderse de los lazos filiales y patrimoniales que las humanidades clásicas nos han habituado a cultivar con el mundo grecorromano.[12] Porque a fuerza de contemplarnos en el espejo de la cultura grecolatina, sólo nos percibimos a nosotros mismos, sólo percibimos nuestras expectativas, lo que queremos ser. La operación histórica que debe devolver su lustre a este pasado no consistía, para Fustel, en reconstruir los hechos tal como realmente pasaron, como quería Ranke, sino en redescubrir ese mundo pasado que tal como éste se pensaba a sí mismo. El valor heurístico que Fustel otorgaba a los textos, y especialmente a los textos religiosos y jurídicos, no tiene nada que ver con el culto positivista a las fuentes que autentificaban los hechos y mantenían la memoria conforme con la realidad.

Estos textos son como balizas para reconstruir no la sucesión de los acontecimientos, sino el sistema mental con el que pensaban el mundo los hombres de otro tiempo. Hemos visto más arriba que la noción de mentalidades, la que Marc Bloch y Lucien Febvre concibieron, se debía al pensamiento de Fustel.[13] Esta noción se alejaba de una simple historia de las ideas que coleccionara los enunciados como cosas, o como un mundo ideal que tejiera su propia historia por encima de la sociedad. Se diferenciaba también del funcionalismo de la sociología durkheimiana que reducía el universo mental a la unión de creencias y de prescripciones por las que una sociedad aseguraba su cohesión y su reproducción. Si una sociedad reposaba enteramente sobre sus creencias y sus valores compartidos, ¿por qué iba a cambiar?

Jean-Pierre Vernant y su grupo abordaron los textos antiguos con los dos objetivos que los fundadores de los *Annales* habían asignado a la historia de las mentalidades: devolver al pasado su singularidad, su distancia

[12] Sobre el esfuerzo de Fustel de Coulanges para borrar la ilusión de proximidad con el mundo grecorromano mantenida por los humanistas clásicos, ver François Hartog, prefacio a Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, París, Flammarion-Champs, 1984, p. XV (en castellano: *La ciudad antigua: estudio sobre el culto, el derecho, las instituciones de Grecia y Roma*, Madrid, Daniel Jorro, 1920).

[13] Ver supra, capítulo 4.

psicológica respecto a nuestro presente, y entender el cambio como un movimiento de conjunto que arrastraba al mismo tiempo las estructuras de una sociedad y la manera en que ella misma las percibía. Eran precisamente estos dos objetivos los que faltaban en la lectura humanista que situaba los textos antiguos en una atemporalidad ejemplar. Cuando Jean-Pierre Vernant estudió la formación del pensamiento positivo en la Grecia clásica, no describió la eclosión milagrosa de la razón como «un comienzo absoluto», escapándose del pensamiento mítico, lo que se llamaba precisamente «el milagro griego». Analizó un giro a la vez mental, institucional y social: la transformación conjunta del pensamiento filosófico y jurídico que es imposible disociar de la reestructuración de la ciudad, ilustrada en Atenas por las reformas de Solón y Clístenes.

Jean-Pierre Vernant demostró que existía un vínculo entre el desarrollo de la razón geométrica y la territorialización de las tribus como instrumento de igualación y como paso de la pertenencia al linaje a la pertenencia a la ciudad. Está igualmente justificado suponer un desarrollo psicológico interactivo entre la invención de la moneda acuñada en la Grecia de Asia Menor en el siglo VII, que instituye un valor abstracto ya no en los objetos sino entre los objetos, la evolución del pensamiento matemático y la del espíritu jurídico en el momento en que el derecho se impone como fundamento de las relaciones sociales y del funcionamiento político.[14]

Sin embargo, ¿cómo distinguir la interacción entre las estructuras mentales y las condiciones materiales de una sociedad, para captar en su complejidad el proceso del cambio, cuando no disponemos de fuentes que permitan documentar el contexto material y demográfico? El estudio de las mentalidades tal como lo concibieron Marc Bloch y Lucien Febvre servía ante todo para tratar con métodos históricos la reconstrucción de las estructuras económicas y sociales del pasado. Al conceder más rigor al análisis de las estructuras materiales y más precisión a la identificación de sus ciclos de evolución, la historia serial preconizada por los fundadores de los *Annales* y aplicada por sus inmediatos sucesores pudo crear la ilusión, como ya hemos visto, de que hacer un modelo de los mecanismos de desequilibrio entre las fuerzas materiales iba a proporcionar la esencia de la explicación del cambio.

En lugar de facilitar una explicación suficiente, el método serial hizo surgir nuevas preguntas. Su poder heurístico dio a conocer procesos insospechados o interacciones más complejas que se apoyaban totalmente

[14] Jean-Pierre Vernant, «Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive de la Grèce», *Annales ESC*, 1957, *op. cit.*

en las mentalidades.[15] Desprovistos de suficiente documentación sobre la civilización material, los especialistas en las sociedades antiguas están a la vez privados de las virtudes y las divagaciones de la historia serial. Como Fustel en otro tiempo, están entregados a un análisis en profundidad de los textos en lugar de perseverar en la lectura superficial y especulativa de las humanidades clásicas. Sin embargo, se percibe en esta profundización la influencia de dos corrientes intelectuales cuyos caminos se diferencian tanto del enfoque de Fustel como del estudio de las mentalidades tal como lo consideraban los fundadores de los *Annales*: el estructuralismo, que a mitad de la década de 1960 estaba en el cenit de su proyección, y la psicología histórica de Ignace Meyerson, cuya herencia reivindicaba Jean-Pierre Vernant.

Para los historiadores que no se detenían en la dimensión ideológica del debate sobre estructura e historia, el análisis estructural presentaba ante todo un interés metodológico. Permitía ir más allá del enunciado manifiesto de un texto para atender a un sentido latente que lo relacionaba con otros textos o con otras formas de simbolización reconocibles en los relatos míticos, en las prácticas rituales o en las instituciones. Esto es lo que Pierre Vidal-Naquet llamaba «signos de polaridad» en su estudio sobre el origen de la *ephebeia* ateniense.[16] Su análisis partía del mito etiológico de las fiestas de las Apaturias, relatado en numerosos textos: el combate singular entre Janto el rubio, rey de Beocia, y Melanto, el Negro que reemplazó al último de los tesеidas, rey de Atenas.

Pierre Vidal comparaba la disimetría del combate entre el rubio beocio que peleaba respetando las reglas y el negro ateniense que se valía de engaños y astucia, con una serie de oposiciones homólogas en la cultura y las instituciones atenienses. La oposición entre el desorden, la espontaneidad del adolescente y la disciplina de la edad adulta que proporcionan a los hombre jóvenes el acceso al matrimonio y al servicio de las armas, es decir, a la ciudadanía; entre la soledad del cazador negro que combatía en la oscuridad del mundo salvaje y la socialización del hoplita rubio que maniobraba en grupo dentro de la luz y la estricta obediencia a las órdenes; entre los confines boscosos o yermos del territorio de la ciudad y el espacio cultivado o construido sobre el que ésta afirmaba su dominio pacífico de la naturaleza. Según Pierre Vidal-Naquet, la fiesta de las Apaturias no debe leerse como una simple celebración de la fundación de la *ephebeia*, atribuida por Aristóteles a una ley de Licurgo, sino como

[15] A propósito del momento Labrousse y de cómo los discípulos superaron el modelo socioeconómico de su maestro, ver supra, capítulo 5.

[16] Pierre Vidal-Naquet, «Le chausseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne», *Annales ESC*, 5, 1968, pp. 947-964.

un rito de paso. El paso a la edad adulta y a la ciudadanía para marcar el acceso a la madurez sexual y política se encuentra en muchas figuras (transgresión simbólica, inversión) localizadas en un gran número de sociedades por Van Gennep.

Este estudio ejemplar reveló la eficacia de una lectura intensiva de las fuentes antiguas. A partir de un texto, o mejor dicho, de un conjunto de textos que describían y explicaban la misma ceremonia, Pierre Vidal-Naquet reconstruyó a la vez, a través de comparaciones y homologías formales, el mundo de los atenienses y su visión del mundo. Ese mundo se reveló no sólo como sistema ético que representaba la oposición entre la astucia y el todo está permitido del cazador solitario, y el respeto por la ley y la adaptación armoniosa al grupo ciudadano, y como sistema espacial. Se dejó ver como la oposición entre la periferia salvaje y el territorio cultivado, entre el exterior y la ciudad. Esa lectura intensiva permitía reencontrar no sólo la estructura institucional de la ciudad sino también su historia.

Porque las parejas de valores contrarios podían traducirse también en términos diacrónicos para hacer de las Apaturias la memoria o la parábola de la génesis de la ciudad. La historicidad de la *ephebeia* no se reducía a la obra legislativa de Licurgo. En ese rito de paso ligado a los grupos de edad se reflejaba todo el pasado de Atenas, es decir, la lenta gestación de la ciudad que se había arrancado progresivamente a la arbitrariedad de los reyes, a la fuerza desnuda de los enfrentamientos de linajes, para construir el orden del derecho y la democracia. Esa gestación correspondía también al surgimiento de una economía mercantil que hizo la sociedad más compleja y condujo al establecimiento de una organización uniforme capaz de trascender la diversidad social.

El análisis estructural, al penetrar en el corazón del paisaje mental de una sociedad desaparecida sin dejar suficientes huellas medibles, permite reconstruir su paisaje institucional e incluso material. El paisaje mental así reconstruido, más que un conjunto de representaciones y de creencias compartidas que aseguraban la cohesión del grupo, como lo concebía Durkheim, o un sistema de dominación aceptado que imponía sus prescripciones, como consideraban Foucault o Bourdieu, aparecía con sus contrastes, sus tensiones, sus valores contradictorios, sus imágenes transformadas o medio estropeadas, que eran testimonio de una historia. Además, ese paisaje no se detenía en las fronteras de la ciudad. Porque el mismo estudio estructural que permitía, pasando del significado al significante, establecer las correspondencias formales entre enunciados de registros diferentes, autorizaba relaciones del mismo orden con otras sociedades y otras culturas. El universo mental de los atenienses no se

podía separar del de las otras ciudades griegas. La cultura ateniense marcaba su diferencia, revelaba su identidad, por comparación con otras ciudades.

La comparación podía extenderse también a otras épocas y a otros ambientes culturales, como demostró Pierre Vidal-Naquet apoyándose en los trabajos de Van Gennep. Pero, ¿hasta dónde? «No quiero decir aquí –precisaba– si 'pensamiento' e 'instituciones' son de hecho una misma realidad, la del 'espíritu humano', como quería Lévi-Strauss».[17] ¿Hemos de ver en esa precaución una cierta resistencia de los historiadores a la desaparición de lo histórico dentro de la antropología estructural, en el momento en que el astro Lévi-Strauss se elevaba en el firmamento de las ciencias humanas? Citando a Henri Jeanmaire, que, en 1913, comparaba ya la *criptia* de los lacedemonios con los ritos de iniciación de los pueblos del África negra, Pierre Vidal-Naquet subrayaba sobre todo la continuidad estructural entre la dualidad del cazador negro y el hoplita rubio en el mito etiológico de la *ephebeia* ateniense y los dos rostros de la función guerrera que Georges Dumézil distinguía en las mitologías indoeuropeas. Por una parte, la disciplina de grupo en el orden de combate, falange o legión; por otra, el desorden de la hazaña individual. Como Émile Benveniste en su *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Georges Dumézil proponía un estructuralismo moderado en tanto que basado en la continuidad ideológica de un ambiente cultural de gran amplitud, el de la herencia indoeuropea, no en la unidad del espíritu humano.[18]

Jean-Pierre Vernant no parece haber sentido las mismas reticencias. En uno de sus primeros estudios, recordado más arriba, señalaba, para caracterizar la estructura mítica del pensamiento griego arcaico, asombrosas correspondencias estructurales entre la filosofía de un Anaximandro y la teogonía de un poeta como Hesíodo; pero también entre los mitos cosmológicos griegos y babilonios. Los vínculos económicos y políticos que existían entre los griegos del Asia Menor y el mundo mesopotámico le permitieron atribuir ese isomorfismo a los contactos culturales, atestiguados, por lo demás, por ciertos textos como la epopeya hitita de Kumarbi.[19] En uno de sus trabajos más recientes, Jean-Pierre Vernant aceptaba la perspectiva de un comparatismo sin límites, que subyacería bajo la hipótesis de Lévi-Strauss de una unidad del pensamiento mítico. «Las leyendas helenas –escribió–, para ser comprendidas ellas mismas,

[17] Ibíd., p. 956.

[18] Georges Dumézil, «Jeunesse, éternité, aube: linguistique comparée et mythologie comparée indo-européennes», *Annales HS*, 2, 1938, pp. 289-301.

[19] Jean-Pierre Vernant, «Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive de la Grèce», *Annales ESC*, *op. cit.*, p. 185.

exigen la comparación con los relatos tradicionales de otros pueblos, pertenecientes a culturas y a épocas muy diversas, ya se trate de la China, de la India, del Próximo Oriente antiguo, de la América precolombina o de África».[20]

La facilidad con la que Jean-Pierre Vernant consideraba formas de comparación tan amplias, transhistóricas y transculturales, se explica menos en su caso por una adhesión progresiva al estructuralismo duro de Lévi-Strauss que por la influencia en su formación de la psicología de Ignace Meyerson, cuyo pensamiento resumía de esta manera:

> La actividad humana, física y mental, material y espiritual, se orienta, podemos decir que desde el origen, hacia la edificación de un mundo de intermediarios, de mediaciones, un mundo de obras que se presentan a la vez como objetos susceptibles de ser conservados y transmitidos y como conjuntos significativos, lenguajes que expresan contenidos mentales (...). Todas las conductas humanas aparecen así agrupadas y organizadas en grandes sistemas de otras que, repertoriadas por los historiadores, constituyen lo que éstos llaman los diversos tipos de civilizaciones.[21]

En esa concepción, la dimensión individual de lo psicológico, como remarcaba Alain Boureau, «no está reprimida en el dominio de lo incognoscible ni de lo no-pertinente».[22] Se encuentra enteramente presente e incluso es central en el sistema de la obra. La originalidad de Jean-Pierre Vernant y de los principios de análisis que supo transmitir a los historiadores que se agruparon en torno a él se debía a que él no reducía la reconstrucción del universo mental de las sociedades antiguas a un inventario más o menos articulado de sus representaciones colectivas. Le restituía su dinámica, su profundidad fenomenológica. La imagen permitía recobrar la mirada. Los perfumes y su simbología ayudaban a recuperar el olor y el gusto. Si el historiador consigue reconstruir la complejidad y la singularidad de las sociedades antiguas reconstruyendo sólo su universo mental, es porque se vuelve atento al contenido conceptual y también

[20] Jean-Pierre Vernant, *L'Univers, les dieux, les hommes*, París, Seuil, 1999, p. 9 (existen varias traducciones al castellano, la más reciente: *El universo, los dioses y los hombres: el relato de los mitos griegos*, Barcelona, Anagrama, 2007.

[21] Jean-Pierre Vernant, «De la psychologie historique à l'anthropologie de la Grèce ancienne», citado por Alain Boureau en «Histoire et psychologie», en Carlos Barros (ed.), *Historia a debate*, vol. III, *Otros enfoques*, Santiago de Compostela, Historia a debate, 1995, pp. 139-147.

[22] Alain Boureau, «Histoire et psychologie«, ibíd., p. 142.

al contenido psicológico, a su actividad intelectual así como a su vida sensorial, porque descifra las representaciones colectivas, pero también las formas de experiencia individual.

AFECTOS Y CONCEPTOS

Interesada en mantener un puente entre la psicología y la sociología en el difícil debate que las oponía a propósito de la consciencia individual y del inconsciente colectivo, la noción de mentalidades tal como la pensaba Lucien Febvre pretendía preservar la parte de lo individual y el lugar de la psicología. Lucien Febvre llegó a reprochar a Marc Bloch, como hemos visto, el haberlas sacrificado. Pero al considerar sus obras respectivas, Febvre parece haber tenido más dificultades que Marc Bloch para mantener juntas, en la comprensión de las sociedades pasadas, la dimensión psicológica y la dimensión intelectual de la vida mental. La hipótesis central del *Problema de la incredulidad en el siglo XVI*, que veía que el ateísmo había sido impensable en la época de Rabelais porque el equipamiento mental de la época lo hacía inconcebible, sometía estrechamente la orientación intelectual del individuo al marco conceptual de su tiempo y su sociedad. Arrancaba el mundo de las ideas a la intemporalidad en la que querría encerrar el análisis psicológico o literario al precio de un estricto historicismo. Los medios conceptuales que orientan nuestras representaciones producen nuestro sistema social al mismo tiempo que son producidos por él.

Esa interdependencia delimita el campo de lo pensable. Aplicada al caso de Rabelais, hace inconcebible la inexistencia de Dios en el siglo XVI, en nombre de un relativismo que hace pensar en la noción bachelardiana de origen epistemológico. Localizando en un campesino del Pirineo de final del siglo XIII o en un molinero del Friuli de principios del siglo XVI, interrogados por la Inquisición, el enunciado de un robusto materialismo que rechazaba toda idea sobrenatural, Emmanuel Le Roy Ladurie y Carlo Ginzburg demostraron la fragilidad histórica de la tesis de Lucien Febvre.[23] Michel Foucault devolvió una nueva juventud a ese historicismo, pero al precio de un cambio de objetivo. En lugar de utilizarlo como instrumento de comprensión del cambio cultural, hizo de él el arma de una postura crítica que hace salir al

[23] Ver Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou village occitan*, *op. cit.*, p. 460, a propósito del espinozismo salvaje de los campesinos del Saberthès.

descubierto la colusión entre las relaciones de dominación que estructuran cada sociedad y los criterios de verdad de que ésta se dota.

En el espíritu de Lucien Febvre, el utillaje mental no delimitaba únicamente el horizonte intelectual de una época. Concernía igualmente al peso respectivo de la afectividad y de la reflexividad en las actitudes, y sus fluctuaciones de una época a otra. El retroceso de las actitudes reactivas controladas por las emociones en beneficio de actitudes más estratégicas, guiadas por el razonamiento, la autodisciplina y el sentido de la anticipación, era, a sus ojos, uno de los rasgos que mejor representaba el trabajo del cambio en las mentalidades. Después de la exploración del universo metafísico del siglo XVI en *El problema de la incredulidad...*, analizó en parte la matriz de las emociones en *Autour de l'Heptaméron*. Pero a falta de poder considerar la vida afectiva de otra manera que como la rival de la reflexión y del control de uno mismo, Lucien Febvre la hizo entrar en la explicación histórica a través de lo que Alain Boureau llamaba «una sociologización inmediata de los contenidos psicológicos» que despojaba de todo sentido a la noción de representación.[24]

Para Marc Bloch, los sentimientos eran también representaciones. Ya fueran colectivos o individuales, siempre eran socializados. Revelaban las representaciones antiguas que invaden la conciencia y movilizan el cuerpo. La experiencia del frente durante la Primera Guerra Mundial, tal como la relató en sus carnets de guerra o como la utilizó en su primer estudio de psicología colectiva sobre los rumores de la guerra, contribuyó sin duda, como hemos visto, a orientar su enfoque de las mentalidades, a centrarlo igualmente en las representaciones inconscientes que unen al grupo o lo rompen bruscamente.[25]

La división entre las representaciones inconscientes que alimentan las emociones y las representaciones conscientes que guían la reflexión quizá se debe menos a su desigual aptitud para ser conceptualizadas que a temporalidades diferentes. Las primeras pertenecen a lo que yo llamo «el tiempo antropológico», un tiempo que se caracteriza menos por la lentitud de sus cambios, lo que Fernand Braudel llamaba «la larga duración», o por su comportamiento cíclico, que por su aptitud para reciclar siempre los mismos elementos, volviendo sobre sus pasos, copiándose sin repetirse de manera idéntica. En cuanto a los recursos mentales que alimentan la reflexión, están disponibles durante el corto tiempo de la deliberación, la distanciación de uno mismo, la decisión y la programación. Las represen-

[24] Alain Boureau, *op. cit.*, p. 144.

[25] Marc Bloch, «Souvenirs de guerre 1914-1918», en *Écrits de guerre*, 1997, *op. cit.*, p. 124; «Reflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre», 1921, *op. cit.*

taciones inconscientes no arraigan necesariamente en un fondo arcaico. Conciernen de igual modo a la esfera institucionalizada de la vida mental. Ese dominio de las costumbres que estructuran la sociedad es también el que interesaba particularmente a Fustel de Coulanges. Pero esas representaciones extraen, en gran parte, de las capas profundas de la cultura lo que Marc Bloch llamaba precisamente, en *Los reyes taumaturgos*, las «cosas oscuras» que podemos atribuir a los conocimientos culturales más antiguos de la humanidad.

Ese zócalo antiguo de la cultura fue un terreno de encuentro para el psicoanálisis y ciertas corrientes de la antropología en torno a la noción de personalidad de base. El diálogo entre psicoanalistas e historiadores siempre ha estado trabado por la idea de una naturaleza humana, de un núcleo de fijeza en la estructura del inconsciente a la que el pensamiento freudiano parecía no poder renunciar. Podríamos definir la antropología histórica y hasta el estudio de las mentalidades como empresas de deconstrucción de la idea de naturaleza humana tal como la definen la teología o la filosofía moral, y como el rechazo a explicar las conductas humanas del pasado según valores y rasgos psicológicos eternos. El estudio de las sociedades del pasado o de sociedades actuales muy lejanas de la nuestra revelaba la historicidad o la imposición desigual de lo que las doctrinas esencialistas atribuían a caracteres psicológicos y físicos consustanciales a la especie. La naturaleza humana bien podría no ser, como decía Pascal, más que una primera costumbre. Una idea que el mismo psicoanálisis no rechazaba, ya que necesitaba recurrir a mitos fundadores como el asesinato del padre, parábola de las primeras experiencias de la humanidad, para explicar el peso de las prohibiciones y del inconsciente sobre la vida psíquica. Pero considerar que cada sociedad o cada época inventaban su universo mental, como podía implicar el enfoque estrictamente historicista de la vida mental de Lucien Febvre, llevaba a suponer una incomunicabilidad entre las épocas que desmiente nuestra capacidad para descifrar el pasado. Marc Bloch era sensible a esa contradicción. «Hemos aprendido que el hombre ha cambiado mucho: en su mente y, sin duda, hasta en los más delicados mecanismos de su cuerpo», reconocía. Pero inmediatamente añadía: «Pero es cierto que existe, en la naturaleza humana y en las sociedades humanas, un fondo permanente. Sin el cual los mismos nombres de hombre y de sociedad no significarían nada».[26]

En esta cuestión no hay un auténtico desacuerdo entre Marc Bloch y Lucien Febvre, sino más bien una división de tareas. Mientras que Lucien Febvre, cada vez más atraído por la historia intelectual y religiosa del

[26] En *Apologie pour l'histoire*, reedición, 1993, *op. cit.*, p. 95.

Renacimiento, privilegiaba el estudio de las formas reflexivas del pensamiento, Marc Bloch, como hemos visto, se interesó particularmente a lo largo de toda su obra por las formas inconscientes o ritualizadas de la vida mental. El sentido común considera que esas prácticas o esas concepciones rutinarias son obvias y no merecen ser discutidas. Si tenemos tendencia a minimizar su importancia cuando se trata de nuestras propias costumbres, es en realidad porque tememos cuestionarlas. Esas prácticas pertenecen a las capas más profundas de la cultura, es decir, a la vez a los conocimientos más antiguos de la humanidad y a los primeros aprendizajes de la socialización. Los valores a los que se refieren nos inspiran una adhesión tanto más fuerte cuanto que nunca se ha discutido su adquisición. Es el caso, por ejemplo, de nuestras concepciones de vínculo familiar en torno a las que se articula nuestro sentido (lo que Guizot llamaba «sentimiento») de la autoridad, de la equidad, de la solidaridad, etc. Una gran parte de esos valores que son objeto de una observación particularmente ansiosa concierne a nuestra relación con el cuerpo, es decir, a la visión que tenemos de nuestra individualidad corporal y de la manera en que nuestro cuerpo debe presentarse ante otros.

Éste es un registro por el que Marc Bloch siempre se interesó, deseoso de tener en cuenta lo que llamaba «las aventuras del cuerpo».[27] La historia de las enfermedades y la muerte, como hemos visto, ponía en contacto la disposición y los esquemas culturales de una sociedad con las temporalidades y los procesos, los del entorno climático o microbiano, que a Marc Bloch se le escapaban ampliamente. Pero la representación de las fuerzas naturales, de la integridad física o de la muerte con la que cada época afronta la presión de su entorno climático o biológico, sale de un stock de imágenes y de normas inconscientes, convocadas y reprimidas, transmitidas y modificadas sin cesar. Ese fondo cultural concierne a lo que compartimos más con los demás, lo que nuestra cultura comparte a menudo con la mayoría de las otras culturas. Al mismo tiempo, recupera lo que nos pertenece más íntimamente y estructura nuestra individualidad.

Marc Bloch se hubiera interesado sin duda por la hipótesis de Françoise Héritier sobre la génesis de la cultura y de las estructuras para descifrar el mundo, que ella exponía a la manera de un mito de origen.[28] Según ella, la percepción de la diferencia sexual es lo que habría servido de matriz a las series de oposiciones por las que la humanidad construyó el orden del mundo: no sólo lo masculino y lo femenino, sino lo alto y

[27] Marc Bloch deseaba realmente una historia «que le diera su lugar a las aventuras del cuerpo», *La Société féodale*, reedición de 1973, *op. cit.*, p. 115.

[28] Françoise Héritier, *Les Deux Soeurs et leur mère*, París, Odile Jacob, 1994, p. 13.

lo bajo, lo claro y lo oscuro, lo húmedo y lo seco, lo mismo y lo otro, lo permitido y lo prohibido. Pero donde la antropóloga, que se sitúa en la prolongación del estructuralismo de Lévi-Strauss, no ve más que un sistema de clasificaciones, construido para pensar el mundo, el historiador distingue tanto la fuente de nuestras emociones como la de nuestras concepciones. Esa cultura de base, extraída del dominio del cuerpo y de la disciplina de gestos, movilizó tantos esfuerzos de adquisición que no puede ser evocada por la consciencia sin suscitar en nosotros una mezcla de adhesión y ansiedad. Eso es lo que condujo a Marc Bloch a no contentarse con el enfoque estrictamente sociológico de los durkheimianos. Reprochándoles que hubieran concebido una ciencia de la evolución humana sobre el modelo de las ciencias físicas, que dejaba de lado las realidades humanas refractarias a un saber racional, afirmó: «Ese residuo era lo que ellos llamaban desdeñosamente el acontecimiento; era también una buena parte de la vida íntima individual».[29]

EL IMAGINARIO

Es cierto que esa cultura del cuerpo está ampliamente arraigada en el inconsciente colectivo. Adquirida desde las primeras etapas de la socialización, pertenece a la sociedad que nos ha formado y nos sirve para comunicarnos con ella. Pero también construye nuestra individualidad o, mejor dicho, el sentimiento de existir individualmente, que pasa por la consciencia de nuestra autonomía física. Ahora bien, ese sentimiento de existir se manifiesta en nosotros a la vez intelectual y emocionalmente. La aproximación psicológica al pensamiento mítico que proponía Jean-Pierre Vernant me parece que prolongaba esa concepción de mentalidades, por dos rasgos esenciales. En primer lugar, ponía el acento sobre la dinámica de la actividad mental, su capacidad para crear sentido, su dimensión poética en el primer significado del término. En segundo lugar, reconstruía también esa actividad situándose en el punto de vista del individuo. «Lo he visto viéndome», hizo decir Vernant, en uno de sus trabajos más recientes, a Penteo, ante quien Dionisos se aparece con los rasgos de un sacerdote, para representar la intención cognitiva de la mirada.[30]

Ese libro denso y bonachón sedujo al público porque resumía en una exposición fluida, aligerada de su aparato de erudición, la reflexión de toda

[29] En *Apologie pour l'histoire*, reedición, 1993, *op. cit.*, p. 76.

[30] Jean-Pierre Vernant, *L'Univers, les dieux, les hommes*, París, Seuil, 2002, *op. cit.*, p. 186.

una vida de investigación. Jean-Pierre Vernant presentaba en él el universo mítico de los griegos como un pensamiento del cuerpo que no separaba el trabajo de conceptualización del mundo de su aprehensión sensorial. Era un pensamiento de la mirada, del tacto, del terror y de la admiración. El historiador entraba en el lenguaje de los griegos, en el primer significado de las palabras, para entrar mejor en su piel, es decir, para reconstruir la operación psicológica por la que los griegos, con el utillaje mental de su época, podían apropiarse de lo real. Esa exploración no se limitaba al campo de las representaciones que estructuraban la cultura griega y aseguraban la cohesión social de la ciudad en gestación. Porque con las representaciones, tenía en cuenta la voluntad de representarse el mundo. No relacionaba esas representaciones sólo con las restricciones lógicas de un inconsciente colectivo, sino con los recursos del imaginario, que permiten al individuo pensarse en el mundo y pensar el mundo más allá de lo que percibe.

El significado que Jacques Le Goff atribuía a la noción de imaginario parece abarcar bastante bien el universo mental tal como Jean-Pierre Vernant lo aprehendía en su trabajo histórico. Para encontrar en el concepto de mentalidades introducido por Marc Bloch y Lucien Febvre en el pliego de cargos del razonamiento histórico un relevo que tenía en cuenta la ampliación temática y la profundización de la reflexión sobre la cultura que le procuró el giro antropológico de los años setenta, hay que buscar ese relevo en la noción de imaginario. Sólo la noción de imaginario permite preservar la globalidad y el dinamismo que proponía, al precio de una cierta imprecisión, el concepto de mentalidades, evitando el doble escollo de una reducción del campo de análisis a una historia psicológica de los estados de la consciencia o a una sociología histórica de las representaciones. En el pensamiento de Jacques Le Goff, lo imaginario es distinto a la vez de lo simbólico y de lo ideológico, lo que es fácil de comprender. Pero Le Goff pretendía también distinguirlo de la noción de representación, que ligaba al proceso de abstracción y que definía como «toda traducción mental de una realidad exterior percibida». Ahí era donde su distinción era más interesante. «El imaginario –precisaba– forma parte del campo de la representación. Pero ocupa en él la parte de la traducción no reproductora, no simplemente trasladada a imagen de la mente, sino creadora, poética en el sentido etimológico».[31] La noción de imaginario tenía en cuenta la dinámica de la vida mental o, mejor dicho, su dimensión generativa, que permitía que se la considerase como el

[31] Jacques Le Goff, *L'Imaginaire médiéval*, en *Un autre Moyen Âge*, París, Gallimard-Quarto (reedición), 1999, pp. 423-424.

simple resultado de un *diktat* social o epistémico. Para el historiador, no se trataba de reestablecer en sus derechos, por una petición filosófica, la libertad o la espontaneidad de la consciencia, sino de pensar en su complejidad el papel del universo mental en los procesos de transformación que producen la historia.

Entre los medievalistas de la escuela de *Annales* que quisieron prolongar la obra de Marc Bloch, Jacques Le Goff fue sin duda aquél cuya aportación fue más original. Rompiendo con la trinidad canónica, «economía, sociedad, mentalidades», que Marc Bloch propuso como cuadro de análisis, el historiador del Purgatorio concedió un papel fundador al cristianismo como sistema de explicación del mundo, es decir, como ideología, para llegar a una comprensión de conjunto de la Edad Media. Evidentemente, en su mente no se trataba de regresar a la vieja concepción romántica o eclesiástica de la Edad Media como edad de la espiritualidad. Si hay una aportación historiográfica irreemplazable de Marc Bloch, es haber desencantado la visión de la Edad Media, por haberla arrancado tanto a las fantasías románticas pobladas de caballeros místicos y de bellas damas sin piedad como a la miopía positivista de los trabajos de análisis gráficos en los que, retomando la fórmula de Lucien Febvre, «los campesinos no trabajan más que registros de propiedad».

Marc Bloch, a fin de cuentas, no subestimaba el papel fundador de los valores religiosos en la sociedad medieval, que rehusaba convertir en simples superestructuras, como sugerían algunos medievalistas marxistas de su época.[32] Pero a sus ojos, el dinamismo de la sociedad medieval, por ejemplo la extraordinaria renovación técnica que acompañó el despertar agrario de Europa, estaba controlado, en primera instancia, por las condiciones de la producción de recursos y de su apropiación. La originalidad de la sociedad medieval se debía a la manera en que la clase de los guerreros construyó un sistema de organización que superponía la diseminación del poder político y el control de los recursos, es decir, el dominio de la tierra.

Las mentalidades no eran para Marc Bloch ni el simple reflejo de las estructuras de producción ni los cimientos del sistema social. Las

[32] El discurso del medievalista marxista inglés James W. Thompson, por ejemplo, le inspiraba sólidas reservas. «El señor Thompson –escribió Marc Bloch–, cuyo materialismo histórico no siempre es moderado, se esfuerza mucho por descubrir en los movimientos religiosos de la Edad Media motivos de naturaleza económica. A mí me interesan más los resultados económicos de los fenómenos religiosos. Esos efectos no fueron menos profundos por no haber sido deseados». «Classification et choix des faits en histoire économique: réflexions de méthode» (a propósito de J. W. Thompson, *An Economic and Social History of Middle Ages*). *Annales HES*, 2, 1929, p. 252.

mentalidades podían tener por sí mismas un papel estructurador. Pero en ese caso se extraían bien de los arquetipos de un inconsciente colectivo muy antiguo (esto es lo que analizaba en *Los reyes taumaturgos*), bien de una herencia cultural venida de fuera, como las concepciones de parentesco (que estudiaba en el capítulo de *La sociedad feudal* titulado «Los vínculos de sangre») salidas de las culturas y del derecho bárbaros. Para devolver al universo medieval su contenido y su modernidad, Marc Bloch lo secularizó ampliamente. Los primeros grandes libros de Georges Duby seguían los pasos de Marc Bloch. Su tesis, *La Société aux xi^e^ et xii^e^ siècles dans la région mâconnaise*, y más tarde *Guerriers et paysans* (*Guerreros y campesinos*) eran continuación de *La sociedad feudal*. *L'Économie rurale et la vie des campagnes* ampliaba al conjunto de la Europa cristiana ciertas hipótesis de los *Caractères originaux des campagnes françaises*.

El enfoque de las mentalidades de Georges Duby cambió en *Les Trois Ordres ou l'Immaginaire du féodalisme*.[33] Él mismo afirmaba haber tomado prestada a Cornelius Castoriadis la noción de imaginario, más exactamente, la idea de que la sociedad se autoinstituye a través de la imagen que se hace de sí misma. Georges Duby estaba acostumbrado a los injertos conceptuales de otras disciplinas, que sabía manejar con mucha habilidad para crear una impresión de singularidad y dar profundidad a su análisis. Éste fue el caso de las estructuras elementales del parentesco de Claude Lévi-Strauss en su tesis sobre *La Société du Mâconnaise aux xi^e^ et xii^e^ siècles*, de la economía de donación de Marcel Mauss en *Guerreros y campesinos*.[34]

Parece que en *L'Immaginaire du féodalisme* haya un malentendido. Porque no es el imaginario, sino más bien la ideología del feudalismo, lo que él describe, es decir, una interpretación global del mundo que sirve a la vez para disimular y para justificar la dominación feudal. El hecho mismo de que utilice en el título el término marxista de feudalismo

[33] *La Société aux xi^e^ et xii^e^ siècles dans la région mâconnaise*, París, SEVPEN, 1971 (reedición); *Guerriers et paysans, vii^e^-xii^e^ siècles. Premier essor de l'Économie européenne*, París, Gallimard, 1973 (en castellano: *Guerreros y campesinos : desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1999); *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médieval*, París, Aubier, 1961, 2 vol. (en castellano: *Economía rural y vida campesina en el occidente medieval*, Barcelona, Altaya, 1999); *Les Trois Ordres ou l'Immaginaire du féodalisme*, París, Galllimard, 1978 (en castellano: *Tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Taurus, 1992).

[34] Ver en *La Société aux xi^e^ et xii^e^ siècles dans la région mâconnaise*, *op. cit.*, II parte, capítulo 5, «Les solidarités nouvelles»; en *Guerriers et paysans, vii^e^-xii^e^ siècles*, *op. cit.*, I parte, capítulo 3, »Les attitudes mentales», pp. 60-68 y III parte, capítulo 3, «Dépenser», pp. 260-284.

con preferencia sobre el término medievalista de feudalidad confirma su proximidad con la concepción marxista de la ideología. En este libro, el préstamo conceptual más convincente y más eficaz no era el que él afirmaba deber a Castoriadis, sino el que tomaba de la mitología comparada de Georges Dumézil. Para dar una perspectiva estructural a su análisis de la teoría social producida por el feudalismo, cuya supervivencia seguía hasta la Revolución, Georges Duby la insertó en el arquetipo de las tres funciones que Georges Dumézil atribuía a la herencia más antigua de las culturas indoeuropeas.

En la presentación de Georges Duby, los clérigos que teorizaron la visión social del feudalismo no eran los portavoces de una autoinstitución de la sociedad feudal. No eran más que los intelectuales orgánicos de un orden social que ponían a su servicio el saber y la habilidad de la cultura eclesiástica para justificar su sistema de dominación. La teoría que el orden feudal produjo sobre sí mismo por mediación de los clérigos que se convirtieron en sus comentadores no fue una teoría fundadora. Servía menos para dinamizar las estructuras de producción y de apropiación de los recursos ya presentes como estructuras de poder que para disimularlas bajo un sistema de justificación que las volviera aceptables.

La visión cristiana como ideología, tal como Jacques Le Goff concebía su papel en el mundo medieval, era, al contrario, fundadora. Se dedicaba a hacer la realidad del mundo conforme con el mensaje cristiano, no a adecuar el mensaje cristiano a la justificación del orden del mundo. Esa adecuación a las normas no se hacía con la ayuda de una doctrina surgida ya con el arma de la escritura sagrada, sino a través de un lento proceso plurisecular que adaptó la transformación del lugar de la Iglesia en la sociedad. Apoyándose en los artículos de fe, la Iglesia construyó progresivamente un sistema completo de explicación del mundo. Pero era un sistema abierto. No se limitaba a ahogar las tensiones y las contradicciones sociales bajo una sucesión de razones que justificaran el orden existente. Al designar las normas que debían someter lo real a los enunciados de la Revelación, ese sistema creaba las condiciones psicológicas para una transformación de las actitudes.

La manera en que Jacques Le Goff explicaba el papel de la Iglesia frente a la peste justiniana ilustra bien la dinámica del trabajo del imaginario. La pastoral del papa Gregorio Magno no se contentó con tranquilizar la angustia y la desesperación de la gente ante la ferocidad de una epidemia tan devastadora atribuyéndola al poder justiciero de Dios, que castigaba a los hombres por sus pecados. Aprovechaba para invitar a prácticas de devoción (rogativas, plegarias expiatorias, etc.) que iban a

popularizar una piedad dolorista.[35] En tanto que se limitaba a reabsorber la contingencia del mal en una lógica de la sanción divina que justificaba el esfuerzo de la Iglesia para ayudar a los hombres a liberarse del pecado original, la empresa del Papa no se distinguía mucho de la elaboración ideológica que Duby designaba como el imaginario del feudalismo. Pero dando valor al sufrimiento y a la aflicción, el Papa permitió la constitución de un nuevo *habitus* que modificaba a la vez la sensibilidad religiosa y la relación con el cuerpo.

Podríamos decir que el papado explotó las desventuras de aquel tiempo. Pero esa explotación no fue oportunista. Fue pedagógica. Tanto cuando la Iglesia utilizaba mal que bien «el tratamiento de choque de la naturaleza», retomando la expresión de Alain Croix, como lo hizo aquí el Papa Gregorio Magno, como cuando aplicaba un tratamiento en profundidad, como lo hicieron más tarde las reformas de los siglos XVI y XVII, perseguía siempre la misma ambición del mensaje evangélico, que era crear al hombre nuevo. Las prohibiciones que pronunciaba y los ejercicios de piedad que popularizó dibujan el marco de una nueva humanidad, pero no necesariamente la que ella pretendía crear.

Porque el individuo pudo imaginar una nueva relación consigo mismo y, ante todo, una nueva relación con su cuerpo bajo el efecto de las obligaciones morales que se le imponían, y a menudo para resistirse a ellas o evitarlas. La Europa cristiana se forjó una nueva sensibilidad a partir de una doctrina de la ascesis espiritual. Evocando los efectos psicológicos de la insistencia de los clérigos a relacionar la sensibilidad externa y la sensibilidad interna, Jacques Le Goff escribió:

> El esfuerzo del cristianismo medieval fue una enorme empresa de interiorización que, más allá de san Agustín y de Boecio, va desde los *Moralia in Job* de Gregorio Magno, a finales del siglo VI, hasta las visiones y los éxtasis de los místicos (mujeres y hombres) de los siglos XII al XVI. Más allá del ojo externo y de la oreja, están el ojo interno y el oído interno, tanto más importantes cuanto que lo que perciben es la visión divina, la palabra y el rumor del mundo más real, el de los valores eternos.[36]

La mayoría de las culturas distinguen dentro de la actividad perceptiva de la consciencia una sensibilidad interna y una externa. Esa distinción, sin embargo, no proviene de la estructura anatómica o fisiológica del

[35] Jean Noël Biraben y Jacques Le Goff, «La peste dans le haut Moyen Âge», *Annales ESC*, 6, 1969, pp. 1473-1483.

[36] En *Un autre Moyen Âge*, 1999, *op. cit.*, pp. 428-429.

ser humano, sino del trabajo del imaginario, que construye la imagen de la persona y de su identidad corporal con los medios intelectuales que le proporciona la sociedad. La aportación del cristianismo a la cultura medieval, como demostró aquí Jacques Le Goff, fue haber dado valor a lo interior como centro de la vida espiritual. Esa valorización fue el catalizador de un proceso de interiorización que transformó a la vez la imagen de uno mismo, la gestión de los afectos y las costumbres de la compostura.

Sería inexacto afirmar que la cultura de la interioridad reforzó el sentido de la autonomía del individuo. A diferencia de la interioridad estoica, que conquista la libertad por una ascesis de insensibilización y de dominio del cuerpo, la interioridad espiritual de la ascesis cristiana pone al individuo más directamente y más completamente en contacto con lo divino. El cristiano se abandona a la mirada de Dios. Pero la idea de que tanto una parte de la actividad emocional como una parte de la vida espiritual del individuo se refugian en su interior, escapando a la mirada de los hombres para ofrecerse mejor a Dios, preparó la construcción de un yo profundo retirado de la vida social, que permitió instrumentalizar el código de comportamiento. A partir del Renacimiento, los tratados de urbanidad explicitaban las reglas de éste. Indicando, por ejemplo, cómo la presentación de uno mismo y la gestualidad que la constituye debían estar adaptadas según el rango social del interlocutor; los tratados contextualizan esas reglas e introducen la posibilidad de manipularlas. En sus relaciones con los demás, el individuo aprende a disociar lo que está prescrito de lo que exige una estrategia, a engañar, porque el código no escrito de las sociedades tradicionales, donde la intensidad de las relaciones de proximidad sitúa al individuo permanentemente bajo la mirada del vecindario, compromete a la totalidad de la persona.

Jacques Le Goff se interesó mucho por la historia del cuerpo. En *L'Imaginaire médiéval* figuran un largo estudio consagrado a la historia de los sueños y el esquema de una investigación sobre la historia de la risa.[37] Esto no quiere decir que la construcción de la corporalidad fuera para él dominio exclusivo o privilegiado del trabajo de lo imaginario. Pero esa construcción revela su lugar a la vez primordial y capaz de abarcar todo dentro de la vida mental. Lo imaginario moviliza tanto la actividad emocional como la actividad reflexiva. Ahora bien, la relación con el cuerpo es la que menos separa el registro de la sensibilidad del registro de la reflexividad. Lo imaginario, como remarcaba Jacques Le

[37] *L'Imaginaire médiéval, V. : Les Rêves et* « Rire au Moyen Âge », en *Un autre Moyen Âge, op. cit.*, pp. 687-751 y 1343-1356.

Goff, concierne a la parte creativa del campo de la representación, la que exige y permite al mismo tiempo la intervención activa del individuo. Pero la consciencia de uno mismo, como identidad distinta a través de la cual se construye la individualidad, es inseparable del sentido de la integridad corporal.

No se trata de oponer la individualidad a lo social y de atribuir a lo imaginario un carácter pre-social dentro del campo de las mentalidades, sino de tener en cuenta la dinámica de los procesos culturales. Lo imaginario es a la vez instituidor e instituido o, retomando los términos de Cornelius Castoriadis, «efectivo y radical». Es instituido porque no parte jamás de la página en blanco. Se elabora a partir de una simbología, de una gramática, es decir, de un conjunto de reglas, para expresarse pero también para existir, para pasar de lo virtual a algo más. La doctrina cristiana, las creencias, las normas como el sistema de explicación del mundo que ésta impone, sirvieron de gramática al imaginario medieval para construir su lenguaje e inventar los compromisos sociales, las formas de vida que aún pesan sobre nosotros.

Pero el imaginario también es instituidor. Recordando que desde Herodoto, padre de la historia pero también de la etnología, sabemos que la necesidad, ya sea alimenticia, sexual, etc., no se convierte en necesidad social más que en función de una elaboración cultural. Castoriadis observaba que rechazamos, la mayor parte del tiempo, extraer las consecuencias: renunciar a las interpretaciones funcionalistas o racionalistas de la Historia. «No conocemos –recalcaba– ninguna sociedad en la que la alimentación, el vestido, la vivienda, obedezcan a consideraciones puramente utilitarias o racionales. No conocemos ninguna cultura en la que no haya alimentos *inferiores*, quedaríamos atónitos si alguna vez hubiera existido alguna».[38]

En este sentido la noción de imaginario prolonga útilmente la de mentalidades tal como Marc Bloch y Lucien Febvre la concibieron. Conserva la dimensión globalizadora de ésta que impide reducirla a simple flujo de la vida psicológica o a realizaciones del pensamiento discursivo. Preserva la dinámica que permite no considerar las mentalidades simplemente como el color distintivo de una época o como la resultante de las relaciones de dominación estructuradora del ámbito social, sino como motor profundo de los cambios. «¿Por qué una sociedad debe buscar en el imaginario el complemento necesario para su orden?», se preguntaba

[38] Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975, pp. 209-210. (En castellano: *La institución imaginaria de la sociedad, vol. 1: marxismo y teoría revolucionaria*; *vol. 2: El imaginario social y la institución*, Barcelona, Tusquets, 1983 y 1989).

Castoriadis. «¿Por qué reencontramos siempre en el núcleo de ese imaginario y en todas sus expresiones algo irreductible a lo funcional, algo que es como una investidura inicial del mundo y de uno mismo por parte de la sociedad con un sentido que no está dictado por factores reales, ya que es más bien ese algo lo que confiere a esos factores reales una importancia y un lugar concretos dentro del universo constituido por esa sociedad?».[39]

Pensar la cultura como una investidura inicial del mundo y de uno mismo es devolver a la actividad psíquica su dimensión creadora y su autonomía, dimensiones que los conceptos de representaciones y de apropiación le rehusan de alguna manera. «La apropiación –escribió Marcel Gauchet– es la actividad en la pasividad; uno se apropia de aquello que no elabora».[40] Conviene reaccionar contra la extraña división de tareas que, con el pretexto de mostrar las relaciones de dominación que construyen la vida social, condenaría a los dominados a no poder hacer otra cosa que reinterpretar o simplemente asimilar el capital semántico de los dominantes.

[39] Ibíd., p. 179.

[40] Marcel Gauchet, «L'élargissement de l'objet historique», *Le Débat*, 103, febrero de 1999, p. 134.

CAPÍTULO 10
REGRESO A LO POLÍTICO

A Paul Veyne le gustaba pensar a destiempo. Su trabajo *Comment on écrit l'histoire* fue acogido con frialdad por los historiadores de *Annales*.[1] En un momento en que la historia cuantitativa seguía estando en el candelero, él señalaba las restricciones narrativas que pesaban sobre la manera de argumentar de los historiadores y que arruinaban, según él, su pretensión de producir un conocimiento científico. Dos décadas más tarde, los mismos historiadores, presa de las dudas y comprometidos en un *giro crítico*, dieron una mejor acogida al libro de Paul Ricoeur *Temps et récit*, que desarrollaba la misma argumentación que Paul Veyne, a quien Ricoeur tomaba prestados algunos conceptos, como el de la construcción de la intriga.[2] A pesar de su pesimismo epistemológico, Paul Veyne no volvió la espalda ni a la sociología histórica ni a los *Annales*. Siete años después de su crítica de la historia-ciencia, publicó en la revista un artículo memorable que explicaba la crisis moral del siglo II en el Imperio romano por la transformación de las estructuras de poder.[3]

Esa crisis se tradujo, en la alta sociedad romana, en una suspicacia marcada con respecto a la sexualidad, que la condujo a alabar el afecto conyugal y el dominio del deseo amoroso. Para Paul Veyne, la instalación del principado transformó a los antiguos jefes de *gentes* o cabezas de familia, entre los que circulaba el poder republicano, en servidores devotos del emperador. El enfrentamiento de esos jefes de clan por el control de

[1] Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire, essai d'épistémologie*, París, Seuil, 1971 (existe traducción al castellano: *Cómo se escribe la historia: ensayo de epistemología*, Madrid, Fragua, 1972).

[2] Paul Ricoeur, *Temps et récit*, París, Seuil, 1991 (reedición), tomo I: *L'Intrigue et le récit historique* (existe traducción al castellano: *Tiempo y narración*, tomo I: *Configuración del tiempo en el relato*, Ediciones Cristiandad S.L., 1987).

[3] «La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain», *Annales ESC*, 5, 1978, pp. 35-63.

las magistraturas que aseguraban la hegemonía de las grandes familias en la Roma republicana sustentaba un ideal de coraje guerrero y de virilidad en el que cada uno debía mostrar su fuerza como prueba del poder del clan familiar que representaba. Ese ideal exigía un buen comportamiento tanto en el ámbito militar como en el sexual. La multiplicidad de hazañas amorosas se valoraba más que el apego al vínculo conyugal. Con el principado y la domesticación del Senado, la única vía de acceso al poder pasó a ser el favor del emperador. Ya no se trataba de exhibir la propia fuerza, sino de manifestar fidelidad al soberano. Convencido de que las virtudes privadas predisponían a las virtudes públicas, el emperador animó en el seno de las clases superiores un ideal de contención sexual y de fidelidad conyugal.

Paul Veyne proponía una explicación sociológica para el nuevo clima moral del Imperio que se inspiraba en el concepto weberiano de ideal tipo burocrático. Reexaminando la cuestión para su contribución a la *Histoire de la vie privée*, cambió de chaqueta bajo la influencia de la *Histoire de la sexualité* de Michel Foucault, cuya argumentación retomó. Atribuyó a partir de entonces la crisis moral del siglo II a la influencia de la filosofía estoica, convertida en ideología de las elites gobernantes.[4] Me guardaré de pronunciarme acerca de la pertinencia respectiva de las dos interpretaciones, por lo demás en absoluto incompatibles, para no retener más que su contenido conceptual. Al pasar de una a la otra, Paul Veyne abandonó la explicación sociológica por una explicación filosófica o epistémica de las transformaciones del universo mental en el momento en que el pensamiento histórico hacía el camino inverso. Cambió el modelo de interpretación de Max Weber por el de Michel Foucault cuando el espíritu de los tiempos se alejaba del pensamiento foucaldiano para adoptar el de Norbert Elias.

EL VISITANTE NOCTURNO

Es comprensible la admiración con la que los historiadores creyeron encontrar en la obra de Norbert Elias la prolongación del pensamiento de

[4] En Philippe Ariès y Georges Duby (dirs.), *Histoire de la vie privée*, tomo I: *De l'Empire romain à l'an mil*, 1 parte, «L'Empire romain», París, Seuil, 1985 (existe traducción al castellano: *Historia de la vida privada*, tomo I: *Del Imperio Romano al año mil*, Madrid, Taurus, 2000). Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tomo II, *L'Usage des plaisirs*, tomo III, *Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984 (existe traducción al castellano: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI de España Editores S.A., tomo II: *El uso de los placeres*, tomo III: *La inquietud de sí*).

Philippe Ariès y de Michel Foucault; desde luego, al precio de un anacronismo, ya que *El proceso de la civilización* apareció en francés treinta y cinco años después de su publicación original en alemán.[5] Hemos visto más arriba que la invitación de Philippe Ariès y de Michel Foucault a pensar el cambio social como una autotransformación del universo mental había permitido a los historiadores alejarse de las tendencias deterministas del modelo socioeconómico popularizado por Ernest Labrousse en las dos primeras décadas después de la guerra, pero también del modelo institucional propuesto por su rival en la Sorbona, Roland Mousnier. Para este último, el esfuerzo de centralización y de uniformización desplegado por la monarquía absoluta en la construcción del Estado moderno se encontraba en el origen de la presión racionalizadora que permitió modernizar las relaciones sociales sin una auténtica transformación del sistema económico. Esa modernización de lo más alto y de los centros del poder recordaba demasiado a la idolatría del Estado y de la decisión política vehiculada por la historia tradicional de las instituciones como para seducir a los historiadores que reivindicaban el espíritu de Marc Bloch y de Lucien Febvre.

El modelo de explicación que proponía Norbert Elias ofrecía la ventaja de reconciliar la idea de un trabajo de la sociedad en sí misma para lograr la transformación de las estructuras mentales con la consideración de la remodelación de las estructuras de poder. Permitía también pensar la articulación de las transformaciones institucionales con las transformaciones mentales superando una hipotética correspondencia entre la organización del pensamiento y la organización de la sociedad. Retomando sus propios términos, ese modelo sometía la psicogénesis del individuo a la sociogénesis del Estado. Lo que Norbert Elias llamaba «la psicogénesis del individuo» describía el proceso de autorrestricción controlado por las nuevas normas de urbanidad salidas de la cultura de la corte, que se inscribieron en las relaciones interpersonales, y ante todo, en las formas de representación del yo. Obligando a contener las emociones, a disciplinar los gestos, a disimular lo que relaciona el cuerpo con la vida animal (la

[5] Norbert Elias, *La Civilisation des moeurs*, París, Calmann-Lévy, 1973; *La Dynamique de l'Occident*, París, Calmann-Lévy, 1975 (existe traducción al castellano de los dos volúmenes en: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Traducción del original alemán *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987). Sobre la recepción de la obra de Norbert Elias en Francia, ver: Alain Garrigou y Bernard Lacroix (dirs.), *Norbert Elias. La politique et l'histoire*, París, La Découverte, 1997. Introducción, «Norbert Elias, le travail d'une oevre», pp. 19-22; André Burguière, «Le concept d'autocontrainte et son usage historique», en Sophie Chevalier y Jean-Marie Privat (dirs.), *Norbert Elias et l'anthropologie*, París, Éditions du CNRS, 2004, pp. 71-74.

sexualidad, las funciones orgánicas), esas normas formaron una ética de dominio de uno mismo y de reserva que estimuló el sentido del pudor y la necesidad de anticipar las actitudes reactivas a través del razonamiento, tanto las propias como las de los demás.

El proceso de civilización transformó la colectividad social o, retomando la terminología de Elias, «reconfiguró» la sociedad a través de una remodelación en profundidad de la relación con el cuerpo debida a la presión de la autorrestricción. El concepto de incorporación que Pierre Bourdieu debía a la obra de Elias no retenía más que parcialmente la amplitud de esa transformación. Tenía en cuenta los mecanismos de interiorización y de somatización por los que el cuerpo quedó sometido a los mandatos de un nuevo código de decoro hasta llegar a olvidar el carácter represivo de éste. Esas nuevas costumbres procuraron al individuo una segunda naturaleza rica en competencias inéditas a partir de las cuales podía evaluar sus ventajas en el juego social y encontrar los medios para maximizarlas. Pero el concepto de incorporación descuidaba la repercusión a la vez psicológica e intelectual de la autorrestricción. Y dejaba también de lado la manera en que la remodelación de la relación con el cuerpo, objeto de una ascesis individual, modificó a su vez las relaciones sociales y reconfiguró la sociedad.

Éste era un aspecto central en el pensamiento de Norbert Elias. El lugar que le otorgaba a la disciplina del cuerpo como relevo entre la reorientación del universo mental y la reestructuración de la sociedad permitió a los historiadores entreabrir la caja negra en la que habían encerrado el cambio social, decidiendo considerarla como un efecto directo del cambio de mentalidades y describirlo como un trabajo de la sociedad en sí misma. Mostrando de manera precisa y documentada cómo el proceso de imposición de una nueva relación con el cuerpo transformó las relaciones sociales, su obra de sociología aceleró la eclosión de la antropología histórica mucho más de lo que reactivó el diálogo entre la historia y la sociología. En la década de 1980 hubo un momento Elias en la escuela de los *Annales*, igual que hubo un momento Labrousse en la década de 1960. Haría falta un capítulo entero para describir en sus distintos desarrollos ese momento historiográfico.

Dado que mi proyecto es más reducido, dejaré de lado lo que se refiere, en la obra de Elias, a la psicogénesis del individuo y a la extraordinaria repercusión que ese concepto tuvo en el trabajo de los historiadores, para detenerme un instante en la hipótesis que dominaba su análisis del proceso de civilización, la de una sociología del Estado. Esto fue lo que atrajo a los historiadores de los *Annales* hacia el pensamiento de Elias. Quizá no tanto en razón de las nuevas perspectivas que abría a la historia

de las mentalidades como de la posibilidad que ofrecía para llenar un vacío, una insuficiencia en la herencia de Marc Bloch y Lucien Febvre: la exclusión de la esfera política. Ese acto de relegar la esfera política había sido sobre todo estratégico. Para los fundadores de *Annales*, se trataba de alejar a los historiadores de lo que François Simiand había llamado «el ídolo político», su manía de relacionar el movimiento de la Historia sólo con los efectos de los debates políticos, de las decisiones gubernamentales o del funcionamiento de las instituciones públicas. Esa restricción del campo de la explicación histórica introdujo una relación de causa y efecto bastante simplista entre las decisiones, las doctrinas o las consignas políticas, y los cambios profundos que afectan a las estructuras económicas y sociales. Además, investía al historiador de un papel social ambiguo a medio camino entre el profetismo y la maestría de la memoria. El conocimiento erudito de las elecciones políticas que hacían y deshacían, en el pasado, el poder los pueblos o de los Estados parecía cualificar al historiador mejor que a nadie para dibujar el futuro en tanto que la historia se representaba como una evolución lineal y como la marcha irresistible de la humanidad hacia el progreso. Ese paradigma dominó la manera de escribir la historia de Francia en el siglo XIX.

EL REGRESO A LO POLÍTICO

Desde un punto de vista más profundo, relegar la cuestión política permitía al historiador seguir el camino de las ciencias sociales e integrarse mejor en ellas, desplazando su atención de la parte relacionada con los acontecimientos y manifiesta de la realidad hacia su parte oculta, hacia las estructuras profundas. Algunos historiadores consideraron una carencia y un déficit en la explicación la tendencia cada vez más reafirmada de los continuadores de los *Annales*, después de la Segunda Guerra Mundial, a privilegiar el estudio de las estructuras económicas y sociales (en Ernest Labrousse) o incluso las estructuras espaciales (en Fernand Braudel). En particular, los especialistas en historia contemporánea, que reprocharon a este tipo de historia el desresponsabilizar a los actores y mantener una desmovilización de la conciencia cívica al rehusar afrontar los temas más candentes y más trágicos de la historia.

En el propio seno de la corriente de *Annales* se multiplicaron las tentativas para reintroducir la política en la explicación histórica. Una de las más afortunadas fue la de Maurice Agulhon. Al abordar la política como práctica y como experiencia compartida, Maurice Agulhon se esforzó en ir más allá de la relación metonímica o jerárquica, inducida por la historia

política tradicional, entre los actores (gobernantes, políticos elegidos, militantes, etc.) y el resto de la población. En su estudio sobre los vínculos de continuidad entre las cofradías de penitentes en la Provenza del Antiguo Régimen y las logias masónicas o los clubs políticos de la Revolución, Agulhon subrayó la permanencia de una función social: la sociabilidad masculina. Las instituciones y sus sucesivos horizontes ideológicos aseguraban la expansión de esa sociabilidad. En *La République au village*, Agulhon analizó la politización de las zonas de campo de la región de Var desde la Revolución hasta la II República, no como un simple fenómeno de capilaridad de la circulación de las ideas políticas, sino como un proceso de apropiación del sistema electoral y del debate político por parte de la cultura campesina y la sociabilidad de la aldea.[6]

Los trabajos más recientes de Maurice Agulhon sobre la iconografía de Marianne de la Revolución a la III República estudian la constitución de un culto republicano con sus ceremonias y sus imágenes públicas, un culto que se apropió de los esquemas estéticos y rituales del culto cristiano para fabricar un nuevo imaginario capaz de agrupar a las capas de población refractarias a la idea republicana y de reunir a la nación.[7] Maurice Agulhon quiso sacar la política del doble encierro en que la retenía la historia tradicional: la de una psicología atemporal de la acción y la decisión política, y la de una restricción del campo político al marco institucional en vigor en la sociedad considerada o en la del historiador. Para comprender las prácticas políticas del pasado y reconstruir su historicidad, en principio convenía, según él, devolverles su singularidad resituándolas en el universo mental de la época, incluso cuando se trata de un pasado cercano. Ese esfuerzo de distanciamiento y de comprehensión interna concordaba totalmente con la función que los fundadores de los *Annales* asignaron a la historia de las mentalidades. Pero esa apertura a la historia de las mentalidades, ¿no corría el riesgo de conducir a un nuevo encierro de la política? Al interesarse por las prácticas rituales o ceremoniales y por su folklorización, que reducían las formas de participación de la población en la vida política a su significado cultural, Maurice Agulhon parecía excluir los objetivos del poder que constituyen el objeto mismo de la política.

Hay que comprender el movimiento de «retorno a lo político», que ha inspirado numerosos trabajos en el mismo seno de la escuela de *Annales*

[6] Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale*, París, Fayard, 1968; *La République au village (les populations du Var de la Révolution à la seconde République)*, París, Plon, 1970.

[7] Maurice Agulhon, *Marianne au combat, l'imagineríe et la symbolique républicaine de 1880 à 1914*, París, Flammarion, 1989.

desde la década de 1980, como un esfuerzo para devolver su importancia a la esfera política y situarse en el corazón de sus tensiones. Algunos se interesaron por el contenido conceptual de los debates y los conflictos sobre la naturaleza de la soberanía; otros por las normas jurídicas que los enmarcaron; otros, por fin, por la génesis del Estado moderno. La pertinencia de esas investigaciones no necesita demostración. Confirmarán su fecundidad en el futuro a poco que eviten banalizar su objeto con una especialización excesiva que las resituaría en la estela de una historia anticuada. En el enfoque conceptual, existe el riesgo de llegar a la imprecisión de una historia de las ideas políticas que flotan por encima del cuerpo social. En el enfoque abstracto, el de imponer a las sociedades normas atemporales. En cuanto a las investigaciones sobre historia del Estado, que no proponen nada más que una sociología histórica del personal gobernante y administrativo, lo que las amenaza es el retorno a las llanuras de la historia institucional, ya que abrazan el punto de vista de que las instancias legítimas del poder se refieren a sí mismas.

La impaciencia por apresurar el retorno de la reflexión histórica a la política también puede conducir a las mejores mentes a sumarse a los esquemas más discutibles de una historia reglada por los hechos y el juego político. En un penetrante artículo que ya he citado, Marcel Gauchet defendía una idea a la que me adhiero con gusto, como se ha podido constatar a lo largo de este libro: la idea de que el razonamiento histórico implica necesariamente una operación de totalización y no puede privarse del apoyo de una interpretación de conjunto. ¿Por qué llega a proclamar repentinamente que «la historia política ha cumplido (a propósito de la época moderna) la función crucial de fijar de manera segura el marco de los acontecimientos y cronológico en la vida interior de los diferentes países y sus relaciones entre poderes en el exterior»?[8] Podemos considerar que el peso del ámbito político varía de una época a otra según la configuración de las instituciones, la amplitud de las estructuras estatales y el lugar explícito que el discurso de la época conceda a las decisiones propiamente políticas. Pero me parece muy arriesgado evaluar ese peso apoyándose en el desglose de los acontecimientos y cronológico que los historiadores extraen de la tradición. Sería más indicado considerar que un historiador tiene más posibilidades de renovar nuestra comprensión del cambio cuanto más llegue a criticar y a modificar el marco cronológico admitido convencionalmente.

La cronología es un instrumento mnemotécnico tan viejo como la memoria humana; un instrumento puesto muy pronto al servicio del

[8] Marcel Gauchet, «L'élargissement de l'objet historique", *Le Débat*, *op. cit.*, p. 136.

poder político. La costumbre de organizar el saber cronológico en torno a los acontecimientos de los reinos y los cambios de dinastía o de régimen político aparece en la mayor parte de las civilizaciones antiguas. Para el soberano era una manera de controlar el tiempo y la memoria. Aunque la Iglesia quiso alejarse de esa organización de la memoria de los pueblos para promover una visión unitaria de la historia de la humanidad centrada en la herencia del pecado original, la redención divina y la búsqueda de la salud, los Estados cristianos se reapropiaron progresivamente del control de la memoria colectiva favoreciendo la eclosión de un relato histórico centrado en el gobierno y los grandes hechos militares de los príncipes. En Europa, los reyes de Francia fueron pioneros en la materia. Las *Chroniques de France* inventaron la historia nacional como género literario. La primera, redactada por el monje de Saint-Denis Primatus, respondía a un encargo de San Luis. Caracterizando Francia con las gestas gloriosas de los soberanos, esta crónica prolongaba el esfuerzo de propaganda del poder de los Capetos para suscitar una identificación casi carnal del pueblo con la persona y el destino de su soberano.[9]

La costumbre de desglosar el pasado según el orden de sucesión de los reinos y los cambios importantes en la cumbre del Estado se transmitió a la narración histórica y más tarde a la enseñanza de la historia. Atravesó los cambios de dinastía y de régimen político. Esa manera de desglosar el pasado jamás pudo imponerse con tanta fuerza en el relato histórico como bajo la III República, que confió a la enseñanza de la historia el sueño de arraigar el espíritu republicano. Ernest Lavisse, auténtico pontífice de esta catequesis laica, dirigió dentro del mismo movimiento la organización de la enseñanza de la historia desde la escuela primaria hasta la universidad, la transformación de los manuales y la redacción de una monumental *Histoire de France*. La narración de la historia enseñada en la escuela se organizó, a partir de esta recuperación de un viejo esquema temporal, en torno a la sucesión de reinos en el Antiguo Régimen, la sucesión de regímenes políticos después de la Revolución y la sucesión de gabinetes ministeriales a partir de la instauración de la República parlamentaria. Esa división canónica que

[9] Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médieval*, París, Aubier, 1980; sobre las Grandes Crónicas de Francia, ver también: Bernard Guenée, «Les chroniques de France», en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, tomo II, *La Nation*, vol. 1, París, Gallimard, 1986 (no existe traducción al castellano de la obra dirigida por Pierre Nora, pero hay una reciente traducción de sus aportaciones en el conjunto de volúmenes que la componen: *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*, prólogo de José Rilla, traducido del francés por Laura Masello, Montevideo, Ediciones Trilce, 2008).

hizo del manual escolar la matriz y el cuestionario de la investigación histórica se impuso especialmente entre los historiadores universitarios, dado que la universidad tenía como función primaria formar a futuros docentes.

En esta visión, los cambios que afectaban al poder político establecido en las instituciones gobernantes controlaban el movimiento de la historia, al igual que ordenaban la cronología de los acontecimientos. Tal postulado explica el hundimiento de la historia positivista, a finales del siglo XIX, en un enfoque del pasado centrado en el estudio de los acontecimientos y las instituciones políticas, que se atrajo las críticas corrosivas de los sociólogos durkheimianos. La recesión intelectual que formó parte de las consecuencias de la Primera Guerra Mundial y la fuerza de inercia gracias a la cual una visión político-céntrica continuó dominando la historia universitaria en los años 1920 explican de igual manera la voluntad de Marc Bloch y de Lucien Febvre de arrancar la reflexión histórica de esa *petición de principio*; la que parecía aceptar Marcel Gauchet cuando prestaba a la historia política la virtud «de fijar de manera segura el marco de los acontecimientos y cronológico de la vida interior de los diferentes países».

¿Hay que confundir la historia política con la historia del Estado? Nadie soñaría con subestimar el papel del Estado, concebido en sentido amplio como la estructura del poder político, en el destino de las sociedades y en la construcción de las costumbres colectivas. Pero, ¿hasta qué punto? Una de las tareas de las investigaciones sobre la génesis del Estado moderno, que ilustran el esfuerzo actual de retorno a la política, es justamente evaluar su empresa y destacar la evolución de su capacidad para actuar sobre la sociedad.[10] Cualquiera que sea esa empresa, la esfera del Estado no puede esperar absorber completamente la esfera de lo político. ¿Cómo definir entonces el lugar de lo político en la explicación histórica? Marcel Gauchet sugería en el mismo artículo una definición a la que me adhiero con gusto. «Lo que asegura en última instancia la coherencia global de las sociedades –escribió– es el elemento político, de forma que una

[10] Estoy pensando aquí en la investigación sobre *Les Origines de l'Etat moderne* dirigida por Wim Blockmans y Jean-Philippe Genet, que dio lugar a una serie de publicaciones destacables. En particular, Wolfang Reinhard (dir.), *Les Élites du pouvoir et la construction de l'État en Europe*, París, PUF, 1996 (texto francés de Hélène Aji y Robert Descimon. En castellano: *Las élites del poder y la construcción del Estado*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1997). Janet Coleman (dir.), *L'Individu dans la théorie politique et dans la pratique*, París, PUF, 1996 (texto francés de Marie-Anne de Kich y Jacques Verger). Richard Bonney (dir.), *Systèmes économiques et finances publiques*, París, PUF, 1996 (texto francés de Roland Marx, Nora Wang y Jean-Claude Hocquet).

historia auténticamente *total* no puede escribirse más que desde el punto de vista político».[11]

No creo que los fundadores de *Annales* hubieran desaprobado esa definición. Para demostrarlo, me gustaría ampliar la hipótesis de Ulrich Raulff a propósito de Marc Bloch, la de considerar su pensamiento histórico como un pensamiento profundamente y constantemente político.[12] La idea puede sorprender si se conoce el distanciamiento que Marc Bloch sentía con respecto a la historia política tradicional y las críticas que a menudo recibió, incluyendo las de *La sociedad feudal*, de haber dejado de lado en exceso la esfera política. Esas críticas eran injustificadas. Aunque se refería nominalmente con reticencia a la historia institucional, que en su época se había convertido en un auténtico cincel de la innovación intelectual, su admiración por la obra de Fustel de Coulanges y el ascendente que le reconocía en su propio pensamiento condujeron a Marc Bloch a concebir el movimiento de las sociedades, a instancias del autor de *La ciudad antigua*, como procesos de institucionalización, y a percibir esos procesos como relaciones de poder en movimiento.

SENTIDO Y PODER

La atención a las formas de lo político es algo sin duda central en *Los reyes taumaturgos*, cuya originalidad intelectual maravilló a Lucien Febvre. Pero subyace también en el conjunto de toda su obra. Su voluntad de desencantar las relaciones sociales revelando sus bases ideológicas dio a la reflexión una energía, una intranquilidad y una agudeza que fueron tal vez los componentes más personales de su estilo.

Para él, se trataba de demostrar que los hombres crean sentido estableciendo sus relaciones, pero también que éstas están impregnadas, en el fondo, de las relaciones de poder y del esfuerzo de los hombres para modificarlas. Este enfoque, siempre crítico y en alerta, politizaba la realidad social, como lo hizo Marx en *Le 18 brumaire de Louis Napoléon Bonaparte* o Michel Foucault en *Historia de la locura en época clásica*. Invitándonos a no contentarnos con observar el poder en los lugares donde sale a escena y se expone, con la exhibición oficial de su poderío, sino a buscarlo en las formas diseminadas de la autoridad que suscitan el consentimiento, Michel Foucault concebía la disposición de la sociedad

[11] Marcel Gauchet, «L'élargissement de l'objet historique», *op. cit.*, p. 144.

[12] Ulrich Raulff, *Ein Historiker im 20 Jahrhundert: Marc Bloch*, Francfort-sur-Main, Fischer Verlag, 1995.

como un dispositivo de poder y el dispositivo de poder como un sistema de consentimiento. El estrecho vínculo que Foucault suponía entre la producción del orden, el control social y la producción de sentido volvía a poner en juego, con una radicalidad inédita, la noción de mentalidades. Había que descifrar la manera en que una sociedad se pensaba a sí misma y pensaba el orden del mundo para comprender el sistema de autoridad sobre el que reposaba.

Si la operación por la que el historiador accede a una interpretación de conjunto es poner al descubierto las relaciones de poder que subyacen bajo cada sociedad, esa totalización de la dimensión política de la realidad no puede obtenerse sin pasar por el prisma de las mentalidades. Así pues, hay una continuidad entre el discurso histórico de los fundadores de *Annales* y el de Michel Foucault que permite comprender la facilidad con la que los historiadores que reivindican esa herencia se reconocieron en aquel discurso. Pero la adecuación que el autor de *Surveiller et punir* planteó de entrada entre las formas de poder y las formas de saber despide a la historia, como he tratado de demostrar más arriba, justo después de haberla estimulado. Si hay una correspondencia perfecta entre los dispositivos del poder y los del saber, ¿por qué iban a cambiar? Según la mónada de Leibniz, cada época está encerrada en la lógica de su *episteme*, y no cede su lugar a otra más que por ruptura, sin que la propia ruptura añada el más mínimo significado. Pero el objeto de la historia y lo que constituye la especificidad del trabajo de historiador, como a Marc Bloch le gustaba recordar, es precisamente el estudio del cambio. El cambio tiene sentido para el historiador, añade algo irreemplazable en la elucidación de la organización humana porque la manera en que los hombres ordenan sus relaciones siempre está en tensión y en contradicción con su manera de pensar el orden del mundo.

Esa tensión alimenta el movimiento de la historia, y explica también el papel central del estudio de las mentalidades en la operación de totalización del razonamiento histórico. Me gustaría subrayar a la vez la función heurística y la función ética de esa noción. Si los historiadores estuvieran restringidos a un puro trabajo de explicación sobre el modelo de las ciencias de la naturaleza, los hechos y los procesos que estudian tendrían que relacionarse con un campo de determinaciones externas que haría que tener en cuenta las elecciones que guiaron a los actores de la historia estudiada fuera algo superfluo. Su trabajo de elucidación también es, como el del juez de instrucción con el que a Marc Bloch le gustaba comparar la postura del historiador, un esfuerzo de comprensión que busca entrar en la conciencia de los actores para comprender sus motivaciones y su visión del mundo. Pero mientras que el juez de instrucción limita

su investigación a los indicios que le permiten determinar el alcance de la responsabilidad penal de los acusados, el historiador debe llevar más lejos el trabajo de contextualización de los actos considerados, relacionándolos no sólo con cadenas de determinaciones que pudieron pesar sobre ellos, sino también con las maneras de razonamiento y con los sistemas de valores que los hicieron posibles y comprensibles para la sociedad en el seno de la que se llevaron a cabo. El juez de instrucción ajusta su trabajo de comprensión a las categorías de juicio y al sistema de valores de su propia sociedad a fin de permitir a ésta ejercer su poder judicial. El historiador, al contrario, debe franquear esa barrera de legibilidad para devolver al pasado su singularidad, su distancia. Porque la exploración de esa distancia le permite a su vez percibir la singularidad de su propia sociedad y comprenderla mejor. Al explorar más adelante la manera en que se construye esa distancia y la manera en que podemos hacerla comprensible, el historiador nos ayuda a profundizar en nuestro conocimiento del hombre..., y del conocimiento.

CONCLUSIÓN

La comprensión ¿no condena al historiador a volverse demasiado comprensivo? La postura positivista que invitaba a no considerar más que los hechos, evitando tomar partido para conservar con respecto al pasado la distancia necesaria para la objetividad del estudio científico, tenía la ventaja de liberar al historiador del viejo sueño romántico de una resurrección integral del pasado. El pasado está bien muerto. Es absurdo querer tomar partido en sus compromisos y sus divisiones como si los actores del pasado pudieran revivir y respondernos. Esa disociación moral del pasado y el presente era sin duda más aceptable para el sentido común en el momento de la fundación de los *Annales* de lo que lo es hoy en día. En la visión de la Historia que nos impone el espíritu de nuestros tiempos, la devaluación del horizonte de las expectativas ha sustituido al culto al futuro como una relación religiosa y moral con el pasado, que ya no se concibe como un impulso a continuar y a superar, sino como una realidad cumplida e irrevocable. El pasado ya no es portador de la historicidad más que en la medida en que nos permite establecer con él un vínculo de responsabilidad, situarnos ante él con una posición de víctima o de culpable.

¿Está el historiador totalmente sometido, en su enfoque del pasado, a las fluctuaciones de esas visiones comunes de la Historia o, retomando el concepto propuesto por François Hartog, por esos regímenes de historicidad?[1] Marc Bloch y Lucien Febvre insistieron lo suficiente en el presentismo de la reflexión histórica como para que no podamos sospechar que subestimaban la pertenencia del historiador al espíritu de su tiempo. Les gustaba repetir que el historiador interroga al pasado con las preguntas que le sugiere su propia sociedad. Su posición de exterioridad con respecto al pasado que interroga es la base de la cualidad científica

[1] François Hartog, *Régimes d'historicité*, París, Seuil, 2004.

de su investigación. Le permite marcar la distancia que le separa de ese pasado y así comprender la particularidad de su propia cultura, de su época. Su exterioridad con respecto al pasado es lo que lleva al historiador a inspirarse en el trabajo de elucidación y de comprensión de la fiscalía, pero rechazando la postura del juez, encargado de pronunciar la sentencia. Y este trabajo no tiene fin. El establecimiento de los hechos y su explicación no alcanzan nunca el nivel suficiente de completitud o, mejor dicho, de recuperación de la realidad del pasado soñado por los historiadores *metódicos* de principios del siglo xx para pasar al trabajo de síntesis. El pasado cambia con las preguntas que se le plantean y el saber histórico se construye siempre en el punto de encuentro de los conocimientos acumulados y de las nuevas preguntas con las que el historiador aborda las huellas del pasado.

Al buscar no sólo establecer los hechos y describirlos, sino reconstruir las maneras de pensar que devuelven su propio color, su singularidad, a las actitudes y a las instituciones del pasado, ¿no se encerraba la historia de las mentalidades que querían Marc Bloch y Lucien Febvre en un relativismo en el que todo lo que puede explicarse se convierte en aceptable puesto que el pasado se explica por sistemas de valores que ya no son los nuestros? El objetivismo sofisticado de ese distanciamiento del pasado por el reconocimiento de su singularidad intrínseca puede pasar por una actitud de falta de compromiso contra la que ciertos historiadores reaccionan hoy en día. Lo hacen de diversas maneras. Algunos buscan establecer una relación de empatía con la experiencia de los individuos del pasado, con los sufrimientos y las alegrías gastadas de su «frágil vida» a partir del testimonio balbuciente de las fuentes; no para volver a vivir el pasado, sino para devolver todo su peso y toda su dignidad a lo que constituyó el sentido de aquella vida. Otros reivindican una proximidad personal con el pasado que estudian. Esa proximidad les daría una legitimidad y una competencia particulares para comprenderlo, y también para hacerle justicia: las mujeres para la historia de las mujeres, los bretones para la historia de Bretaña, los hijos de campesinos para la historia del campo, etc. Pretenden a partir de ahí interrogar al pasado no con ayuda de las preguntas que sugiere nuestra época, tomada globalmente, sino a partir de su propia singularidad.

Es difícil ver en estas reacciones antipositivistas otra cosa que el establecimiento de un vínculo ficticio con un pasado al que el historiador presta sus propios afectos y sus propias aspiraciones a fin de poder identificarse mejor con él, y tal vez a fin también de construir sobre su implicación con las causas de ayer una imagen gratificante de sí mismo. Esas dos maneras ilusorias de restablecer el vínculo roto con el pasado

cometen el error de querer afirmar la presencia del historiador en el corazón del pasado a pesar de que se trate, al contrario, de hacer que la evocación del pasado contribuya a la comprensión del presente. Pero son sistemas que traducen una aspiración legítima que los historiadores que se adhieren a los *Annales* son capaces de entender: la de restablecer con el pasado una relación de interioridad que da al conocimiento histórico una orientación epistemológica radicalmente diferente de la de las ciencias dedicadas a la comprensión del mundo natural. Dilthey lo formuló en términos filosóficos con el concepto de comprensión como el reconocimiento, en la relación con el pasado, de una comunidad humana.

Marc Bloch y Lucien Febvre habrían preferido, probablemente, una formulación menos cercana de las exigencias cognitivas de la aproximación histórica. El interés actual por los fenómenos de la memoria, ilustrado en la literatura histórica por el extraordinario éxito de la empresa de Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, parece responder a esto. Puede sorprendernos que los trabajos de Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire* y *La mémoire collective*, que inspiraron a Pierre Nora sus *Lieux de mémoire*, marcaran tan poco a los *Annales* de la primera época. Maurice Halbwachs, representante de la corriente durkheimiana, mantenía relaciones de amistad y de complicidad intelectual con Marc Bloch y Lucien Febvre. Colaboraba frecuentemente con la revista, aunque sobre todo como especialista en Estados Unidos y en sociología urbana. ¿Eran los fundadores de *Annales* todavía prisioneros de la tradicional desconfianza de la historia erudita con respecto al testimonio de la memoria?

En el caso de Marc Bloch esa evitación es particularmente sorprendente, ya que en su obra se encontró a menudo enfrentado al problema de la transmisión de la memoria. Lo encontró sin abordarlo de frente tanto para explicar la larga supervivencia de una creencia o de una institución como de una práctica ritual como el toque de las escrófulas. Un año después de haber publicado *Los reyes taumaturgos*, Marc Bloch hizo una reseña a la vez elogiosa y crítica de *Cadres sociaux de la mémoire* de Maurice Halbwachs.[2] Marc Bloch era sensible a la importancia del sujeto para los historiadores y fue evidentemente seducido por la originalidad del enfoque sociológico que proponía la obra. Sin embargo, le reprochaba al autor que considerase el contexto social como el incentivo y el apoyo indispensables para la transmisión de la memoria, pero sin preguntarse por la manera en que las transformaciones de ese contexto modificaban las modalidades de la transmisión.

[2] Marc Bloch, «Mémoire collective, tradition et coutume. À propos d'un livre récent», *Revue de synthèse*, tomo XL, diciembre de 1925, pp. 73-83.

Tomando el ejemplo de la transmisión familiar, Marc Bloch sugería un vínculo entre el conservadurismo imputado ordinariamente a las sociedades agrarias privadas de movilidad y el lugar que éstas otorgaban a los abuelos en la educación y la socialización de los niños. Esa transmisión, que se saltaba la generación de los padres, comunicaba un mayor respeto a las tradiciones y daba valor al pasado. Al volver a centrar la familia en la célula conyugal, la urbanización sustrajo a los niños la influencia de los abuelos, que a menudo permanecían en el pueblo. Interrumpió la reapropiación de la memoria del orden antiguo que mantenía el culto al pasado. Así puede explicarse el clima modernista y el gusto por la novedad que ordinariamente acompañan al desarrollo urbano.

Marc Bloch le reprochaba sobre todo a Maurice Halbwachs que hubiera cedido a la ilusión positivista, al considerar la conmemoración como la memorización ritual de un acontecimiento que efectivamente ha tenido lugar. La comunión cristiana y el banquete pascual en la religión judía no pueden relacionarse más que de modo secundario con el relato de la Cena o de la salida de Egipto. Esos relatos no son huellas de la memoria que el rito actualiza. Al contrario, fueron construidos para justificar una práctica ritual. «De suerte –añadía Marc Bloch– que lo que tenemos aquí no es otra cosa que falsos recuerdos». Como en *Los reyes taumaturgos*, utilizaba la noción de error, no para hacer del historiador el justiciero racionalista que corrige los fallos del testimonio o del recuerdo, sino para subrayar la dimensión poética o, mejor dicho, ficticia, de la memoria colectiva. Ésta funciona a menudo como un doble lenguaje. Invoca la autoridad inalterable del pasado para liberarse mejor de él. «Bajo el nombre de costumbre inmemorial –remarcaba Marc Bloch–, se han introducido multitud de novedades».

Marc Bloch acabará por afirmar en *Apología de la historia* que «los hechos históricos son, en esencia, hechos psicológicos. Por tanto, es en otros hechos psicológicos donde normalmente encuentran sus antecedentes». ¿Temía Marc Bloch que una atención privilegiada del historiador a los fenómenos de la memoria acabara por confundir el conocimiento del pasado con la exploración de su reconstrucción a través de la memoria colectiva? Este temor no habría carecido de fundamento. Obras como la de Lucette Valensi, *La Bataille des trois rois*, o la de Nathan Wachtel, *Le Retour des ancêtres*, supieron hacer del análisis crítico de las «fábulas de la memoria» una magnífica herramienta de comprensión del destino de las sociedades que constituyeron los soportes de esas fábulas.[3] El propio

[3] Lucette Valensi, *Fables de la mémoire ; la glorieuse bataille des trois rois*, París, Seuil, 1992. Nathan Wachtel, *Le Retour des ancêtres. Histoire des chipayas du xx^e siècle au xvi^e siècle*, París, Gallimard.

Pierre Nora ponía en guardia a sus lectores en la introducción de *Les lieux de mémoire* contra la sacralización de ese vínculo renovado sin cesar y reinventado con el pasado.[4] El estudio de los mitos, de los ritos y de otras formas de actualización ceremonial del pasado permite explorar, siguiendo el espíritu de Maurice Halbwachs, las costumbres sociales de la memoria, dejadas de lado por los historiadores durante mucho tiempo, y comprender mejor los mecanismos de transmisión gracias a los cuales las instituciones y las solidaridades sufren el desgaste de la historia sin deshacerse. Pero no podemos confundir el pasado como yacimiento de conocimientos sobre el desarrollo de las sociedades con su institucionalización por parte de la memoria colectiva.

El espíritu del tiempo no tiene que ver con esas advertencias. La devaluación del futuro que tiñe las nuevas exposiciones de la Historia carga el pasado con una densidad religiosa que obliga a definirse moralmente en relación con él. En esa reducción deliberada de nuestra relación con el pasado a su forma más afectiva y más subjetiva, es difícil percibir otra cosa que el crepúsculo de la razón histórica. Marc Bloch amaba la máxima de Spinoza: «En lo que concierne a las cosas humanas, no reír, ni llorar, ni indignarse, sino comprender». Bloch habría hecho con gusto de ésta la norma moral de las ciencias humanas. Si la exploración del pasado reclama un deber de respeto hacia la realidad estudiada que no se impone al mismo nivel para las ciencias de la naturaleza, las obligaciones que ese deber nos crea sólo tienen valor si llegamos a darles una traducción cognitiva; no si nos contentamos con su traducción emocional. La figura de fiscal no condena al historiador a las aporías complacientes del tribunal de la Historia, como parecía temer Lucien Febvre cuando denunciaba la tendencia de los historiadores de «lo primero, la política», a creerse los «jueces suplentes del valle de Josafat». Simplemente le hace entrar en el orden humano en el que cada palabra pronunciada, cada forma gestual y cada huella material son igualmente portadoras de sentido y reclaman ser tratadas como tales.

Si el pasado posee un derecho sobre nosotros, no es el de ser resucitado, ni el de ser lamentado, ni el de ser vengado, sino el de ser comprendido lo más completamente posible. Esto es lo que conduce al historiador a dejar la vía judicial en el momento en que el juez cierra el expediente para pronunciar su veredicto. En el historiador, la instrucción nunca tendrá fin, porque ése sería el fin de la humanidad. Su trabajo siempre en marcha responde a una exigencia a la vez ética e intelectual. Esforzarse

[4] Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, tomo I, *La République*, «Introduction: Entre mémoire et histoire», *op. cit.*, 1986.

por «no pensar de manera demasiado barata», como escribió Marc Bloch, es volver a poner en duda sus hipótesis, complicar su sistema argumental para hacer entrar en la explicación una parte más grande de la realidad. Pero también es tener en cuenta lo más completamente posible lo que quisieron, emprendieron, imaginaron o desearon, consciente o inconscientemente, los hombres de otro tiempo. No es buscar hacer revivir a esos hombres a través de un artificio literario o a través de una participación imaginaria en lo que ellos vivieron. Es darles todas las oportunidades para ser comprendidos, a través de un trabajo de interrogación y de análisis que no tendrá fin, ya que las preguntas que les planteamos cambian con el mundo en el que vivimos.

Ante la catástrofe totalmente previsible que hundió a Francia en 1940, Marc Bloch tuvo un profundo sentimiento de malestar y de mala conciencia que confió en *La extraña derrota*.

> Todos lo sabíamos. Y sin embargo, perezosamente, cobardemente, hemos dejado hacer (...) Tal vez, adeptos a las ciencias del hombre o sabios de laboratorio, fuimos desviados de la acción individual por una especie de fatalismo, inherente a la práctica de nuestras disciplinas. Ellas nos han habituado a considerar, en todas las cosas, tanto en la sociedad como en la naturaleza, el juego de las fuerzas masivas. Ante esa mar de fondo, de una invencibilidad casi cósmica, ¿qué podían los pobres gestos de un náufrago?

Pero el náufrago pronto encontró en sí mismo, en las elecciones intelectuales que guiaron su vida y, particularmente, la empresa de los *Annales*, las razones para resistir a la duda que le invadía y retomar la esperanza.

> Eso era malinterpretar la historia –se apresuraba a añadir–. Entre todos los rasgos que caracterizan nuestras civilizaciones, la historia no conoce nada más significativo que un inmenso progreso en la toma de conciencia de la colectividad. (...) Ahora bien, ¿de qué esta hecha esa conciencia colectiva, si no de una multitud de conciencias individuales que, incesantemente, influyen unas sobre otras? Formarse una idea clara de las necesidades sociales y esforzarse por difundirla es introducir un nuevo grano de levadura en la mentalidad común; es darse una oportunidad para modificarla y en consecuencia de inclinar, en cierta medida, el curso de los acontecimientos que están determinados, en el fondo, por la psicología de los hombres.[5]

[5] Marc Bloch, *L'Étrange Défaite*, París, Folio-Gallimard, 1990, reedición, pp. 204-205.

Este texto subraya admirablemente el objetivo a la vez ético y teórico de la exploración del pasado de las sociedades a la luz de la noción de mentalidades que encuentra su prolongación actual en la antropología histórica. Es una escuela de tolerancia en la medida en que invita a aceptar la diversidad de las organizaciones humanas, a considerarlas como resultados, no como decretos de la naturaleza o de la voluntad divina. Pero no es una escuela de renuncia. Las mismas armas de la crítica que supieron guiar la capacidad de asombro del estudioso deben ayudarnos a descifrar los enigmas del presente y a asumir nuestras responsabilidades sin resignarnos al orden de las cosas. Desde el momento en que nuestra relación con el pasado se deja invadir por un fantasma patrimonial, los encargados de repensar la enseñanza de la historia harían bien en recordar que no tienen que tranquilizar a los herederos, sino formar ciudadanos y, ante todo, hombres libres. Los historiadores sólo podrán sentirse libres de esa tarea si llegan a «introducir un nuevo grano de levadura en la mentalidad común». Ese objetivo permanece a la orden del día y debería convencer a la historiadora americana que me interpelaba al inicio de este libro de que hoy en día todavía podemos citar a Marc Bloch.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio, «Delle Annales revoluzionarie alle Annales Marxiste», *Rivista di storia della storiographia moderna*, 14, 1993, pp. 6-93.

ALLEGRA, Lucio y Angelo TORRE, *La Nascita della storia sociale in Francia*, Turín, Einaudi, 1977.

AYMARD, Maurice, «Une certaine passion de la France, une certaine idée de l'histoire»», en *Lire Braudel*, París, La Découverte, 1988, pp. 58-73.

BAY, Ole, «The Evolution of historical Thought of Marc Bloch», *Theoretische Geschiednis*, vol. 15, 1988, pp. 149-461.

BELLAH, Robert N., «Durkheim and History», *American Sociological Review*, vol. 15, pp. 44-461.

BOIS, Guy, «Marc Bloch historien du système social», en Hartmut Atsma y André Burguière (dirs.), *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, París, EHESS, 1990, pp. 165-172.

BONNAUD, Robert, *Le Système de l'histoire*, París, Fayard, 1989.

BOURDÉ, Guy y Henri MARTIN, *Les Écoles historiques*, París, Seuil, 1983 (existe traducción al castellano: *Las escuelas históricas*, Madrid, Akal, 2004).

BOUREAU, Alain, «Propositions pour une histoire restreinte des mentalités», *Annales ESC*, 6, 1989, pp. 1491-1504.

BOUREAU, Alain, «La compétence inductive. Un modèle d'analyse des représentations rares», en Bernard Lepetit (dir.), *Les Formes de l'expérience: une autre histoire sociale*, París, Albin Michel, 1994, pp. 23-38.

BOUTIER, Jean y Dominique JULIA (dirs.), *Passés recomposés; champs et chantiers de l'histoire*, París, Autrement, 1995.

BURGUIÈRE, André, «Anthropologie et sciences historiques dans l'étude dees sociétés européennes», en Georges Condominas y Simone Dreyfus-Gamelon (dirs.), *L'Anthropologie en France. Situation actuelle*

et avenir, París, Éditions du CNRS, Colloques internationaux, 573, 1978, pp. 105-122.

BURGUIÈRE, André, «L'Anthropologie historique», en Jacques Le Goff (dir.), *La Nouvelle Histoire*, París, Retz-CEPL, 1978.

BURGUIÈRE, André, «La notion de mentalités chez Bloch et Febvre: deux conceptions, deux filiations», *Revue de Synthèse*, 111-112, julio-diciembre, 1983.

BURGUIÈRE, André, *Dictionnaire des sciences historiques*, París, PUF, 1986 (existe traducción al castellano: *Diccionario Akal de ciencias históricas*, Madrid, Akal, 2005).

BURGUIÈRE, André, «Les liens du sang. Marc Bloch historien de la parenté», en Hartmut Atsma y André Burguière (dirs.), *Marc Bloch aujourd'hui*, *op. cit.*, pp. 389-401.

BURGUIÈRE, André, «De la compréhension en histoire», *Annales ESC*, 1, 1990, pp. 123-136.

BURGUIÈRE, André, «L'aventure des *Annales*. Histoire et anthropologie», *Hésiode*, 1, 1991, pp. 59-72.

BURGUIÈRE, André, «Le changement social; brève histoire d'un concept», en Bernard Lepetit (dir.), *Les Formes de l'expérience*, *op. cit.*, pp. 253-272.

BURGUIÈRE, André, «L'anthropologie historique», en François Bédarida (dir.), *L'Histoire et le métier d'historien en France, 1945-1995*, París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995, pp. 171-186.

BURGUIÈRE, André, «L'anthropologie historique et l'école des *Annales*», en Carlos Barros (dir.), *Historia a debate*, Santiago de Compostela, 1995, tomo III, pp. 127-138.

BURGUIÈRE, André, «L'œuvre de Norbert Elias, son contenu, sa reception», mesa redonda con Roger Chartier, Arlette Farge, Georges Vigarello, *Les Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 99, 1995, pp. 213-235.

BURGUIÈRE, André, «L'histoire des mentalités, instrument de compréhension du présent», en Pierre Deyon, Jean-Claude Richez y Léon Strauss (dirs.) *Marc Bloch, l'historien et la cité*, Estrasburgo, Presses universitaires, 1997, pp. 43-56.

BURGUIÈRE, André, «Entre sociologie et anthropologie; *La Civilisation des mœurs* en procès», prefacio a Hans Peter Duerr, *Nudité et pudeur; le mythe du processus de civilisation*, París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1998 (traducido del alemán: *Nacktheit und Scham: der Mythos vom Zivilisationsprocess*, Suhrkamp, 1988), pp. IX-XXXI.

BURGUIÈRE, André, «De l'histoire évolutionniste à l'histoire complexe», en Edgar Morin (dir.), *Le Défi du xxi^e^ siècle. Relier les connaissances*, París, Seuil, 1999, pp. 289-296.

BURGUIÈRE, André, «De l'histoire sérielle à l'histoire complexe: genèse de l'anthropologie historique», en *Homo historicus, essais en mémoire de Youri Bessmertny*, Moscú, Ediciones Nauka, 2003, tomo I, pp. 191-219 (en ruso).

BURGUIÈRE, André, «Le concept d'autocontrainte et son usage historique», en Sophie Chevalier y Jean-Marie Privat, *Norbert Elias et l'anthropologie*, París, Éditions du CNRS, 2004, pp. 71-81.

BURKE, Peter, «Reflections on the Historical Revolution in France. The Annales School and British Social History», *The Review*, vol. 1, 1978, pp. 147-156.

BURKE, Peter, «Strength and Weaknesses of the History of Mentalities», *History of European Ideas*, vol. 7, n.º 5, 1986, pp. 439-451.

BURKE, Peter, *The French Historical Revolution. The Annales School 1929-1989*, Cambridge, Polity Press, 1990.

CARBONELL, Charles-Olivier, *Une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885*, Toulouse, Privat, 1976.

CASTELLI-GATTINARA, Enrico, «Epistémologie, histoire et histoire des sciences dans les années 1930: l'étrange théâtre», *Revue de synthèse*, enero-marzo 1992, pp. 9-36.

CASTELLI-GATTINARA, Enrico, *Crise de la raison et pensée de l'ouverture. Histoire et épistémologie en France dans l'entre deux-guerres*, París, tesis EHESS (dactil.), 1992.

CEDRONIO, Marina, Furio DIAZ y Carlo RUSSO, *Storiografia francese di ieri e di oggi*, Nápoles, Guida editori, 1977.

CEDRONIO, Marina, «Présentación» de François Simiand, *Méthode historique et sciences sociales (choix de textes)*, París, Éditions des archives contemporaines, 1987.

CERTEAU, Michel de, *L'Absent de l'Histoire*, París-Tours, Mame, 1973.

CERTEAU, Michel de, *L'Écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975 (existe traducción al castellano: *La escritura de la historia*, México D.F., Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2006).

CHARLE, Christophe, *La République des universitaires*, París, Seuil, 1994.

CHARTIER, Roger, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et incertitudes*, París, Albin Michel, 1998.

COUTEAU-BÉGARIE, Hervé, *Le Phénomène «Nouvelle Histoire». Grandeur et décadence de l'école des* Annales, París, Economica, 1983.

CRAIG, John, *Scholarship and Nationbuilding. The University of Strasbourg and Alsacian Society, 1870-1939*, Chicago, Chicago University Press, 1983.

DEN BOER, Pim, *History as a Profession. The Study of History in France 1818-1914*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

DI DONATO, Ricardo, «L'anthropologie historique de Louis Gernet», *Annales ESC*, 5-6, 1982, pp. 984-996.

DOLLINGER, Philippe, «Notre maître Marc Bloch. L'historien et sa méthode», *Revue d'histoire économique et social*, vol. 27, 1948, pp. 109-126.

DOSSE, François, *L'Histoire en miettes. Des* Annales *à la nouvelle histoire*, París, La Découverte, 1987 (existe traducción al castellano: *La Historia en migajas: de* Annales *a la «nueva historia»*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1988).

DUBY, Georges, *L'Histoire continue*, París, Odile Jacob, 1991 (existe traducción al castellano: *La Historia continúa*, Madrid, Debate, 1993).

DUMOULIN, Olivier, *Profession historien, 1919-1939. Un métier en crise?*, París, tesis EHESS, 1983 (dactil.).

DUMOULIN, Olivier, «Les *Annales* d'histoire économique et sociale face au problème de l'enseignement de l'historie», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, fuera de serie, 1984, pp. 19-30.

DUMOULIN, Olivier, «Comment on invente les positivistes», en *L'Histoire entre épistémologie et demande sociale*, Toulouse, IUFM de Créteil et Toulouse, 1994, pp. 79-103.

DUMOULIN, Olivier, *Marc Bloch*, París, Presses de la Fondation des sciences politiques, 2000 (existe traducción al castellano: *Marc Bloch, o El compromiso del historiador*, Granada/Valencia Universidad de Granada/ Universitat de València, 2003).

DUMOULIN, Olivier, *Le Rôle sociale de l'historien. De la chaire au prétoire*, París, Albin Michel, 2003.

FERRO, Marc, *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde entier*, París, Payot, 1981 (existe traducción al castellano: *Cómo se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990 [reimp. 1995]).

FERRO, Marc, *L'Histoire sous surveillance*, París, Calmann-Lévy, 1985.

FINK, Carol, *Marc Bloch. Une vie au service de l'histoire*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1997 (traducido del ingles [Estados Unidos]).

FRIEDMANN, Susan W., *Marc Bloch, Sociology and Geography. Encountering Changing Disciplines*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996.

FURET, François, *L'Atélier de l'histoire*, París, Flammarion, 1982.

GINZBURG, Carlo, «A proposito della raccolta di saggi storici di Marc Bloch», *Studi Medievali*, 3, 1965, pp. 335-354.

GINZBURG, Carlo, *Mythes, emblèmes, traces*, París, Flammarion, 1989 (traducido del italiano. Existe traducción al castellano: *Mitos, emblemas, indicios: morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1999).

GINZBURG, Carlo, *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, París, Gallimard, 2001 (traducido del italiano).

GOODY, Jack, «Marc Bloch and Social Anthropology», en H. Atsma y A. Burguière, *Marc Bloch aujourd'hui*, *op. cit.*, pp. 317-322.

GRIBAUDI, Maurizio, «La discontinuité du social. Un modèle configurationnel», en Bernard Lepetit, *Les Formes de l'expérience*, 1995, *op. cit.*, pp. 187-226.

GUREVICH, Aron, «Medieval Culture and Mentality According to the French Historiography», *European Journal of Sociology*, vol. 24, 1983, pp. 167-195.

GUREVICH, Aron, «Marc Bloch and Historical Anthropology», en Harmut Atsma y André Burguière, *Marc Bloch aujourd'hui*, *op. cit.*, pp. 403-406.

HERY, Évelyen, *Un siècle de leçons d'histoire. L'histoire enseignée au lycée 1870-1970*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998.

HILL, Alette y Boyd jr. HILL, «Marc Bloch and Comparative History», *The American Historical Review*, vol. 85, 1980, pp. 829-884.

IGGERS, Georg, *Neue Geschichtswissenschaft. Vom Historismus zur Historischen Sozialwissenchaft*, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1978.

JAY, Martin, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in xxth Century French Thought*, Berkeley, Berkely University Press, 1993.

KARADY, Victor, «Stratégies de réussite et modes de faire valoir de la sociologie chez les durkheimiens», *Revue française de sociologie*, 1, 1979, pp. 48-82.

KURENBUCH, Rudolf, «Marc Bloch und Karl Marx? Annäherungen an eine fragliche Beziehung», en Peter Schöttler (dir.), *Marc Bloch Historiker und Widerstanskämpfer*, Frankfurt, Campus Verlag, 1999, pp. 145-170.

LE GOFF, Jacques y Pierre NORA (dirs.), *Faire de l'histoire*, París, Gallimard, 1974, 3 vols. (existe traducción al castellano: *Hacer la historia*, Barcelona, Laia, 1984).

LE GOFF, Jacques, Roger CHARTIER y Jacques REVEL (dirs.), *La Nouvelle Histoire*, París, CEPL, 1978 (existe traducción al castellano: *La nueva historia / bajo la dirección de Jacques Le Goff y Roger Chartier, Jacques Revel*, Bilbao, Mensajero, 1988).

LE GOFF, Jacques, *Un autre Moyen Âge*, París, Gallimard-Quarto, 1999.

LEDUC, Jean, *Les Historiens et le temps. Conceptions, problématiques, écritures*, París, Seuil, 1999.

LEFORT, Claude, *Les Formes de l'histoire*, París, Gallimard, 1978.

LINDENBERG, Daniel, *Les Années souterraines 1937-1947*, París, La Découverte, 1990.

LIVET, Georges, «L'École des *Annales* dans le creuset strasbourgeois», *Saisons d'Alsace*, 111, 1991, pp. 37-54.

LUZZATTO, Sergio, «Les tranchées de la Sorbonne; les historiens français et le mythe de la guerre révolutionnaire 1914-1918», *Storia della Storiografia*, vol. 20, 1991, pp. 3-27.

LYON, Brice, «Did Marc Bloch Repudiate Annales History?», *Journal of Medieval History*, vol. 11, 1985, pp. 181-196.

MAIRET, Gérard, *Le Discours de l'historique*, París-Tours, Mame, 1974.

MANN, Hans-Dieter, *Lucien Febvre. La pensée vivante d'un historien*, París, Armand Colin, Cahier des Annales, 1971.

MARROU, Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, París, Seuil, 1954.

MASSICOTTE, Guy, *L'Histoire-Problème. La méthode de Lucien Febvre*, París, Maloine, 1981.

MASTROGREGORI, Massimo, *Il Genio storico. Le considerazioni sulla Storia di Marc Bloch e di Lucien Febvre e la tradizione metodologica francese*, Nápoles, Edizione scientifiche italiane, 1987.

MASTROGREGORI, Massimo, «La vita nella Storia, dell'opera di Bloch», *Quaderni storici*, 2, 1990, pp. 501-522.

MASTROGREGORI, Massimo, «Il problema storico delle prime Annales 1929-1945», *Rivista di storia della storiografia moderna*, 14, 1994, pp. 5-21.

MASTROGREGORI, Massimo, *Introduzione a Bloch*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

MOMIGLIANO, Arnaldo, «Considerations on History in an Age of Ideologies», *The American Scholar*, 51, 1982, pp. 459-507.

MÜLLER, Bertrand, *Bibliographie des travaux de Lucien Febvre*, París, A. Colin, 1990.

MÜLLER, Bertrand, «Histoire traditionnelle et histoire nouvelle: un bilan de combat de Lucien Febvre», *Genèses*, 34, 1999, pp. 3-21.

MÜLLER, Bertrand, *Lucien Febvre, lecteur et critique*, París, Albin Michel, 2003.

NOIRIEL, Gerard, *Qu'est-ce que l'histoire contemporaine?*, París, Hachette, 1996.

OEXLE, Otto Gerhard, «*Une science plus vaste*. Marc Bloch und die Genese einer Historischen Kulturwissenchaft», en Peter Schöttler (dir.), *Marc Bloch Historiker und Widerstanskämpfer*, Frankfurt, Campus Verlag, 1999, pp. 102-144.

PLUET-DESPATIN, Jacqueline, «Lucien Febvre et la *Revue de synthèse*», *Revue des revues*, 14, 1993, pp. 3-21.

POMIAN, Krzyzstof, *L'Ordre du temps*, París, Gallimard, 1984 (existe traducción al castellano: *El orden del tiempo*, Gijón, Júcar, 1990).

POMIAN, Krzyzstof, «L'heure des *Annales*. La terre, les hommes, le monde», en Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, tomo II, *La Nation*, 1986, pp. 377-429.

POMIAN, Krzyzstof, *Sur l'histoire*, París, Gallimard-Folio, 1999 (existe traducción al castellano: *Sobre la historia*, Madrid, Cátedra, 2007).

PROST, Antoine, «Seignobos revisité», *xx^e siècle*, 43, 1994, pp. 100-117.

PROST, Antoine, *Douze Leçons sur l'histoire*, París, Seuil, 1996 (existe traducción al castellano: *Doce lecciones sobre la historia*, Madrid, Cátedra, 2001).

RANCIÈRE, Jacques, *Les Noms de l'histoire*, París, Seuil, 1992 (existen varias traducciones al castellano: *Los nombres de la historia: una poética del saber*, por ejemplo en Ed. Argentina o en Nueva Visión; y también al catalán: *Els noms de la història: una poètica del saber*, Valencia, Universitat de València. Servei de Publicacions, 2005).

RAPHAEL, Lutz, *Die Erben von Bloch und Febvre. Annales-Geschichtsschreibung und Nouvelle Histoire in Frankreich 1945-1980*, Stuttgart, 1986.

RAPHAEL, Lutz, «The Present as Challenge for the Historian. The Contemporary World in the *Annales*, 1929-1949», *Rivista di storia della storiografia moderna*, 21, 1992, pp. 25-44.

RAULFF, Ulrich, «Paralell gelesen. Die Schriften von Aby Warburg und Marc Bloch zwischen 1914 und 1924», en H. Bredekamp (ed.), *Aby Warburg. Akten des internationalen Symposiums*, Hamburgo, Weinheim, 1990, pp. 167-178.

REBÉRIOUX, Madeleine, «Histoire, historiens et dreyfusisme», *Revue historique*, vol. CCLV, 1976, pp. 407-432.

REVEL, Jacques, «L'Histoire à ras du sol», prefacio a Giovanni Levi, *Le Pouvoir au village*, París, Gallimard, 1989, pp. I-XXXII.

REVEL, Jacques, «Psychologie historique et historie des mentalités», en François Parrot (ed.), *Écrits en hommage à Ignace Meyerson. Pour une psychologie historique*, París, PUF, 1990, pp. 209-231.

REVEL, Jacques, «L'Institution et le social», en Bernard Lepetit, *Les Formes de l'expérience*, 1995, *op. cit.*, pp. 63-84.

REVEL, Jacques (presentado por), *Fernand Braudel et l'histoire*, París, Hachette, 1999.

RHODES, Colbert R., «Émile Durkheim and the Historical Thought of Marc Bloch», *Theory and Society*, 6, 1978, pp. 45-73.

RICOEUR, Paul, «Histoire et rhétorique», *Diogène*, 168, 1994, pp. 9-26.

SCHÖTTLER, Peter, «Eine spezifische Neugierde. Die frühen *Annales* als interdiziplinäires Projekt», *Comparativ*, 4, 1992, pp. 112-126.

SCHÖTTLER, Peter, «Das Annales Paradigma und die deutsche historiographie (1929-1939). Ein deutsch-französischer Wissenschaftstransfer in Europa?», en Lothar Jordan y Bernd Kortländer (dirs.), *Nationale Grenzen und internationaler Austausch. Studien zum Kultur und Wissenschaftstransfer in Europa*, Tübingen, 1995, pp. 200-220.

SCHÖTTLER, Peter, «Marc Bloch et le XIX[e] Congrès internationale de sociologie de Bucarest en 1939», *Genèse*, 20, 1995, pp. 143-154.

SCHÖTTLER, Peter, «Marc Bloch et Lucien Febvre face à l'Allemagne nazie», *Genèse*, 21, 1995, pp. 75-95.

SCHÖTTLER, Peter, «Marc Bloch et l'Allemagne», en Peter Schöttler (dir.), *Marc Bloch, Historiker und Widersdandskämpfer*, 1999, *op. cit.*, pp. 33-71.

SEWELL, William J., «Marc Bloch and the Logic of Comparative History», *History and Theory*, 2, 1980, pp. 154-164.

SEWELL, William J., «The Political Unconscious of Social and Cultural History, or Confessions of a Former Quantitative Historian», en George Steinmetz (ed.), *The Politics of Method in the Human Sciences: Positivism and its Epistemological Others*, Duke University Press, 2005.

STERN, Fritz, «Historians and the Great War. Private Expérience and Public Explication», *Yale Review*, 82, enero 1994, pp. 34-54.

STOIANOVITCH, Troian, *French Historical Method. The Annales Paradigma*, Ithaca, Cornell University Press, 1976.

TARDITS, Claude, «L'invitation au comparativisme. Marc Bloch et les anthropologues», en Harmut Atsma y André Burguière, *Marc Bloch aujourd'hui*, *op. cit.*, pp. 135-146.

TOUBERT, Pierre, «Prefacio» a Marc Bloch, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, París, A. Colin, 1988 (reedición), pp. 1-41 (existe traducción al castellano: *La historia rural francesa: caracteres originales*, Crítica, 1978).

WESSEL, Marleen, «The Politics of Scholarship. Lucien Febvre between Seignobos and Marx», *Rivista di storia della storiografia moderna*, 8, 1987, pp. 73-91.

WESSEL, Marleen, «Les Combats pour l'histoire de Lucien Febvre; une relecture», *Rivista di storia della storiografia moderna*, 1995, pp. 75-96.

ZEMON-DAVIS, Natalie, «History two Bodies», *American Historical Review*, 93, 1988, pp. 1-30.

ZEMON-DAVIS, Natalie, «Rabelais among the censors (1940's-1540's)», *Representations*, 32, 1990, pp. 1-31.

ÍNDICE

Aakjaer, Svend 125
Aftalion, Albert 143, 151
Agulhon, Maurice 155, 165, 167-169, 171, 311, 312,
Alain 52
  lo opuesto a Henri Berr 113
Allix, André 64
Althusser, Louis 152
Ariès, Philippe 211, 212, 218, 223, 238, 241-243, 245, 246, 253-256, 273, 309
  contra el finalismo de la modernidad 233
  la historia de las mentalidades, una anamorfosis 235
  la muerte y la invención del individuo 236
  la supervivencia como un *plus* 237
  el pesimismo de la nostalgia 255
  su primera época, próxima a Bloch y Febvre 229
  su itinerario 228
  temas y variaciones de la imagen de la muerte 236
  una aproximación interna a las representaciones 227
  una concepción no jerárquica del universo mental 234
  una investigación filosófica 244
Ariès, Philippe y Foucault, Michel 249
  una historia puramente mental 286
Ariès, Philippe y Vovelle, Michel: un desencuentro historiográfico 230
Aron, Robert 37
Bachmann, Georg 31
Baehrel, René 153, 185, 186, 216
Barth, Frédéric 205
Baulig, Henri 45
Benveniste, Émile 291
Bercé, Yves-Marie 188
Bernanos, Georges 37
Berr, Henri 29, 60, 63, 64, 81, 84, 86, 107, 113-116, 118, 119, 122, 177, 251, 282, 284
  anti-relativista 117
  confidente de Lucien Febvre 65
  correspondencia con Lucien Febvre 46, 52, 54
  dirección de la *Revue de Synthèse 65*
  y la psicología del sujeto 83
  y la *Revue de Synthèse 76, 79*
  la idea de investigación colectiva 124, 125

Semaines de Synthèse 38
su audiencia 112
una ética de la ciencia 112
una influencia subestimada 111
Beveridge, William Henry 125
Bloch, Étienne 51
Bloch, Gustave 93, 102, 103,
Bloch, Marc 13, 18, 179, 192, 245, 264, 265, 272, 285, 293, 294, 299, 300, 321, 322, 325
se adhirió a la definición fiduciaria de la moneda 130
candidato (a profesor) 61-64
contra el pacifismo y los corporativismos 72
crítica a Durkheim 297
crítica a Halbwachs 321
diálogo con la obra de Simiand 130, 144
desaparición 29
y Fustel 103, 105
y el antisemitismo 69
y la dimensión psicológica de los hechos económicos 132
y la guerra de 1914-1918 40, 46, 47
y la *Revue de Synthèse 60*
génesis de la noción de mentalidades 48, 50
restablecimiento y consentimiento ante el poder 264
historia monetaria 41
historia rural 39
el espíritu de equipo 123
el espíritu de la Resistencia 36
el historiador y el juez de instrucción 317
el comparativismo 173
el medievalista y la experiencia de la guerra 47
el pasado como huella psicológica 285
el problema de las fuentes 30
los *Annales* y el ocupante nazi 66
las cosas oscuras 295
las formas inconscientes 296
mentalidades o ideología 266
método regresivo 39
física moderna 38
más apegado que Lucien Febvre a la historia erudita 76
más fusteliano que durkheimiano 107
presentismo 42
relación interactiva entre pasado y presente 128
autor de reseñas 30
resistente 60, 71
entenderse sobre los conceptos y las palabras 119
su patriotismo 51
sobre Lucien Febvre 59
una dirección ejemplar; la investigación sobre la división en parcelas 127
utilidad de la historia 32, 33, 36
vitalismo 32
Bloch, Marc y Febvre, Lucien 13, 17, 27, 28, 29, 179, 229, 250, 251, 267, 282, 304, 309
animadores de investigaciones colectivas 126
apego al valor de la ciencia 53
eligieron a Simiand 143
contra "la política, lo primero" 315
desacuerdos sobre el estilo de la revista 75
en 1929 45
enseñanza de la historia e investigación 33
entendimiento político 71
y la historia erudita 30

y la guerra de 1914-1918 46, 50, 54
y la estrategia de la revista 18, 77
y el marxismo 150
ante las conveniencias universitarias 56
quejas recíprocas 64
herederos del proyecto de Henri Berr 115
historia y política 35
interés por el concepto de mentalidades 79
la historia, saber experto 35
el valor de la ciencia 54
el número alemán 43
su concepción de las mentalidades 246, 320
su desacuerdo con Henri Berr a propósito del universo mental 109
su mala conciencia 74
mentalidades e historicidad 287
cercanos a la *Revue de Synthèse 112*
papel cívico de la historia 34
y los geógrafos franceses 179
Blondel, Charles 45, 86, 87
Bois, Paul 155, 161, 163-165, 167, 169-171
Boissonnade, Prosper 92
Borges, Jorge Luis 177
Boris, Georges 133
Borkenau, Franz 43
Bouglé, Célestin 69
Bourdeau, Louis 92
Bourdieu, Pierre 82, 256, 266, 279, 290, 310
Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude 269
Boureau, Alain 292, 294
Bourgin, Henri 83
Braudel, Fernand 90, 159, 173, 177, 178, 187, 192-194, 200, 203, 241, 270, 294, 311
diálogo con Edgar Morin 204
y el espacio francés 196, 197
y la macro-historia 202
y la micro-historia 202
y el modelo biológico 179, 205
el anti-Labrousse 179
la inercia de las mentalidades 239
la larga duración (*longue durée*), un concepto estratégico 238
la noción de escala 201
el concepto de historia total 180, 185, 208
el modelo biológico 198
medio natural y medio humano 206
su papel en la escuela de *Annales 199*
Bréguet, Louis 116
Cambry, Adolphe 221
Canguilhem, Georges 252
Caron, Pierre 93
Carpentier, Élisabeth 213
Castoriadis, Cornelius 300, 301, 304
Certeau, Michel de 257
Chappey, Jean 31
Charcot, Jean Martin 184
Chartier, Roger 279, 280
Chaunu, Pierre 193
Chiffoleau, Jacques 214
Collingwood, Robin George 38
Comte, Auguste 212, 255
Condorcet, Antoine de 255
Corbin, Alain 90, 239
Croce, Benedetto 38
Croix, Alain 220, 222, 224-226, 231, 302
folklore y crítica histórica 221

la cultura macabra 221
su inspiración antropológica 223
D'Angeville, Adolphe 169, 195
¿desfase de desarrollo o diferencias culturales? 196
Dandieu, Arnaud 37
Delumeau, Jean 90
Demangeon, Albert 45, 55
De Monzie, Anatole 70-72
Diderot, Denis 77
Dilthey, Wilhelm 18, 38, 241, 321
Duby, Georges 85, 300-302
Duhamel, Georges 37
Dumézil, Georges 291, 301
Dupin, Charles 169, 195
Durkheim, Émile 27, 87, 92, 105, 107, 112, 229, 290
comparativismo 17
contra lo individual 83
heredero de Fustel 102, 104
inconsciente social y mentalidades 106
L'Année sociologique 79
rechazo a Seignobos 102, 103
su influencia sobre Marc Bloch 48
Elias, Norbert 89, 118, 135, 136, 184, 308
momento historiográfico 310
psicogénesis del individuo 309
sociogénesis del Estado 310
Engels, Friedrich 232
Farge, Arlette 259
Febvre, Lucien 17, 18, 29, 156, 168, 174, 177, 198, 200, 211, 212, 253, 272, 281, 284, 293, 295, 296, 299
afectividad y reflexividad 294
animador de las *Semaines du Centre de Synthèse 116*
¿antisemita? 67
en Estrasburgo 45, 46
candidato (a profesor) 61, 62
candidaturas de Marc Bloch 62
contra Seignobos 92
crítica, Bloch, Marc 82
dirección de los *Annales 65*
iniciador científico 64
y la idea de progreso 118
y la guerra de 1914-1918 52
y la relatividad 117
y la *Revue de Synthèse 44*
y el 6 de febrero de 1934 51
L'Encyclopédie française 39
la historia experimental de Simiand 145
los *Annales* y el ocupante nazi 66
las consecuencias intelectuales de la guerra 54
las investigaciones colectivas 123
utillaje mental 49
pasado presente 40
física moderna 38
presenta la obra de Simiand 130
presentismo 37, 40
progresista 71, 72
autor de reseñas 30
su *Lutero 214*
sobre el joven Marc Bloch 60
utilidad de la historia 33
vitalismo 31
Ferry, Luc y Renaut, Alain 250
Fliche, Augustin 70
Foucault, Michel 91, 250, 252-255, 259, 262, 263, 266, 271, 272, 274, 286, 290, 293, 308, 309, 316, 317
base de su influencia 279
conversión a los métodos de la historia 251
y la crisis de mayo 77, 257
figura de gran escritor 257

la *episteme* como determinismo mental 268
el concepto de *episteme 200, 267*
el concepto de bio-política 270
el *panoptikon* metáfora del espacio social 260
popularidad de su pensamiento 269
investigación histórica y crítica social 258
topografía de los poderes 201
una historia de la verdad 249
una teleología de la represión 261
un pesimismo de la verdad 256
un siglo XIX sin liberalismo 261
Fox, Edward 198, 199
Frazer, James 84, 106, 264
Freud, Sigmund 254, 265
pre-freudiano 184
Friedmann, Georges 126
Fukoyama 56
Fustel de Coulanges, Numa-Denis 18, 45, 53, 74, 80, 97, 100, 102-104, 106, 107, 235, 263, 287, 289, 295, 316
historiador del universo mental 99
la familia, fundamento de la ciudad 101
la sociedad como proceso histórico 105
su polémica con Gabriel Monod 98
Gauchet, Marcel 313, 315
Gay, Edwin Francis 125
Geertz, Clifford 100, 178, 267
Gibbon, Edward 15
Gide, André 37
Gilson, Étienne 62
Ginzburg, Carlo 49, 293
Goubert, Pierre 150, 155-158, 160, 181, 182, 185, 186, 211, 212, 215-217
una visión no política del *Grand Siècle 159*
Grass, Norton 31
Grenier, Jean-Yves y Lepetit, Bernard 144, 147, 148, 171
Guizot, François 15, 80, 95, 96, 97, 99, 102, 107, 183, 296
Guttmann, Émile 41, 133
Habermas, Jürgen 121
Halbwachs, Maurice 37, 45, 86, 87, 282, 321, 322, 323
Hamilton, Earl, J. 41, 129
Hartog, François 98-100, 319
Hauser, Henri, 62, 68, 69, 126, 130, 143, 144
Hegel, Friedrich 212
Heidegger, Martin 37, 54
Hélias, Jakez 223
Henry, Louis 157, 159, 160
Héran, François 105
Héritier, Françoise 296
Hiltebrandt, Philipp 208
Hobsbawm, Éric 21
Houdaille, Jacques 31, 41
Huizinga, Joan 89, 213
Humbolt, Alexander von 15
Janet, Pierre 116, 117, 250, 282
Jaurès, Jean 52
Jeanmaire, Henri 291
Jouvin, Pierre 221
Jullian, Camille 95, 97
Kant, Emmanuel 208, 284
Kantorowicz, Ernst 50
Kuhn, Thomas 121
Labrousse, Charles-Ernest 20, 132, 139, 142, 146, 148, 151-155, 161, 174, 175, 179, 180, 182, 183, 185, 186, 193, 194, 197, 202, 212, 216, 255, 278, 309, 311

en la Cátedra de Historia Económica y Social de la Sorbona 143
dominó los años 60 141
y la crisis de 1929 147
el concepto de crisis cíclica 145
prolongó a Simiand 144
su teoría del Antiguo Régimen 156
sus discípulos 164
su marxismo 149
tiempo cíclico y crisis 147
una historia experimental 145
un modelo determinista 171
un modelo demasiado rígido 172
un momento historiográfico 310
Lacombe, Paul 93
Langevin, Paul 116
Langlois, Charles-Victor y Seignobos, Charles 38, 92
Lanson, Gustave 31
Lavisse, Ernest 56, 190, 314
Le Bon, Gustave 48, 93
Le Bras, Gabriel 45
Lebrun, François 217, 218, 219, 222, 224, 231
Leclerc, Max 43
Lefebvre, Georges 45, 145
Le Goff, Jacques 85, 264, 298, 299, 301, 302, 303
cultura de la interioridad 303, 304
la historia del cuerpo 303, 304
el cristianismo como sistema de explicación 299
Le Play, Frédéric 191, 192, 242, 243
Le Roy Ladurie, Emmanuel 150, 182, 189, 190, 195, 216, 293
criticó la visión marxista del Antiguo Régimen 183
¿historia o antropología? 192
la antropología de lo político 187
el Estado modernizador 193
la historia inmóvil 185, 191
la historicidad del Antiguo Régimen 187
el hiperdesarrollo del Estado 186
la cultura carnavalesca 188
la disminución del espacio agrícola 181
la dinámica del espacio 183
la línea Saint-Malo-Ginebra 196
la tijera malthusiana 180
los contrastes regionales 194
regulación por la mortalidad 181
una explicación freudiana del trance de la revuelta protestante de los *Camisards 184*
una historia cultural 187
una historia amplia del campo 192
una historia total 180
una teoría del Antiguo Régimen 185, 186
Lévi-Strauss, Claude 151, 171, 188, 238, 249, 291, 292, 297, 300
Lévi, Sylvain 45
Lévy-Bruhl, Lucien 80, 116, 118, 250, 265, 281, 282
Lewis, John 152
Llyod, Geoffrey 281, 283, 284
– no psicogénesis de la razón 282
Malthus, Thomas 153, 181, 192, 271
Mandrou, Robert 89, 123, 253
Mannheim, Karl 121, 252
Maquiavelo, Nicolás 90
Martin, Henri-Jean 123
Marx, Karl 97, 149, 150, 152, 212, 232, 261, 271, 316
Maurizio, Robert 239

Mauss, Marcel 49, 116, 118, 178, 251, 264, 300
Mecquet, Georges 31, 37, 44
Meillet, Antoine 45
Meuvret, Jean 182, 215
Meyerson, Ignace 116, 289, 292
Michelet, Jules 15, 37, 62, 107, 160, 177, 187, 217
Monbeig, Pierre 44
Monod, Gabriel 53, 94, 95, 98
Montesquieu, Charles de 15, 97
Morin, Edgar 204, 211, 212
Mornet, Daniel 280
Mougeolle, Paul 92
Mougin, Henri 43
Mousnier, Roland 186, 190, 193, 254, 309
Mucchielli, Laurent 86
Néri, Marina 115
Noiriel, Gérard 119
Nora, Pierre 321
Parker, Geoffrey 193
Pascal, Blaise 295
Péguy, Charles 31, 33, 52
Perrin, Charles-Edmond 45
Pfister, Christian 45
Piaget, Jean 116, 117
Piganiol, André 45
Pirenne, Henri 42
Polanyi, Karl 155
Propp, Vladimir 188
Prost, Antoine 51
Quinet, Edgar 15
Ranke, Leopold 287
Raulff, Ulrich 50
Renan, Ernest 15, 107
Rey, Abel 116
Ricoeur, Paul 307
Roberts, Michael 193
Rostand, Jean 116, 118
Rostow, Walt Whitman 152-154, 173, 178
Roupnel, Gaston 62, 71
Seignobos, Charles 16, 30, 38, 40, 71, 91, 92, 94, 103, 130, 198
  olvidó a Fustel 102
  criticó a Fustel 104
  ante los durkheimianos 56
  teórico mediocre 93
Siegfried, André 161, 162, 165
Simiand, François 16, 17, 101, 117, 126, 130-134, 141, 143-145, 151, 153, 203, 311
  contra la historia historicista 54
  contra Seignobos 30, 93
  y el análisis estadístico 129
  y la crisis industrial 146
  historiador de los precios 93
Simmel, Georg 89, 118, 252, 254
Spinoza, Baruch 323
Taine, Hippolyte 15, 107
Tenenti, Alberto 213, 214, 217, 233
Thierry, Augustin 15, 55, 95, 187
Thomas, Albert 31
Thompson, Edward 21
Tocqueville, Alexis de 15, 95, 97, 98, 107, 183, 184, 186, 243, 261
Valensi, Lucette 322
Valéry, Paul 35, 116, 121
Van Der Walle, Étienne 160
Van Gennep, Arnold 290, 291
Varagnac, André 86, 167
Varga, Lucie 43, 44
Vernant, Jean-Pierre 282, 286-289, 291, 292, 297, 298
Veyne, Paul 307, 308
Vidal-Naquet, Pierre 286, 289-291
Vigarello, Georges 269, 270, 273
Villeneuve-Bargemont, Jean Paul Alban de 274
Villermé, Louis René 274, 275
Voltaire 15, 160
Vovelle, Gaby 227

Vovelle, Michel 223, 228, 229, 230, 234, 244, 245, 278
contextualizó las mentalidades 227
historiador de las mentalidades 279
el sentido de la historia trasciende a las mentalidades 233
mediaciones intelectuales y cambio de mentalidades 231
¿una historia marxista? 232
una historia total de la muerte 231
Wachtel, Nathan 320
Wallerstein, Immanuel 204
Wallon, Henri 62, 72, 116, 118, 136, 284
Weber, Max 89, 252, 254, 308
Wessel, Marleen 72
Xénopol, Alexandru Dimitrie 93
Zink, Anne 191

història

De Marc Bloch a Emmanuel Leroy-Ladurie y Jacques Le Goff, de Lucien Febvre a Philippe Ariès y Michel Foucault, de Fernand Braudel a Ernest Labrousse, la escuela de los Annales ha renovado profundamente la historiografía francesa, proyectando de manera decisiva su influencia internacional. En lugar de describir un periodo histórico, un acontecimiento, un gran personaje o los avatares de una nación, como era la práctica de la historiografía tradicional, desde su momento fundacional la escuela de los Annales se propuso estudiar problemas donde se entrelazaban las cuestiones sociales, económicas y culturales. En este libro, el autor muestra cómo se constituyó la escuela en torno al estudio de las mentalidades. Estructuras emocionales y cognitivas, representaciones e imágenes inconscientes, las mentalidades permiten avanzar en el conocimiento de las sociedades del pasado reconstruyendo las categorías a través de las cuales se pensaban ellas mismas. De este modo, la historia se configura como una indagación sobre la manera de pensar de los otros.

Nikolaos Gysis,
Alegoría de la Historia (1892)

9 788437 075181

PUV PUBLICACIONS VNIVERSITAT DE VALÈNCIA